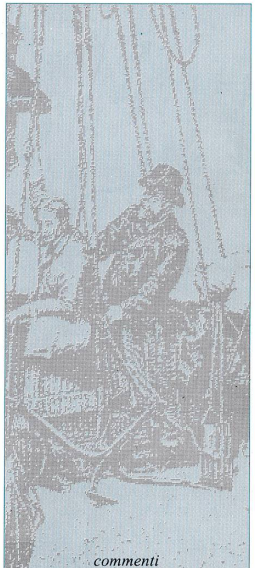
Laissez-faire

Guglielmo Piombini

Prima dello stato

Il medioevo della libertà



commenti
Pietro Adamo • Raimondo Cubeddu
Carlo Lotteri • Marco Respinti

Monzese

«Il saggio di Piombini ha indubbiamente molti meriti e presenta notevoli spunti di originalità. L'aspetto essenzialmente è quello di configurarsi come un motivato invito a rileggere il Medio Evo senza quegli stereotipi che a lungo lo hanno fatto apparire come un'epoca buia, oscura e dominata da paura e da superstizione»

(Raimondo Cubeddu, Università di Pisa)

«Il saggio di Guglielmo Piombini rappresenta un'aperta apologia liberale del Medio Evo. L'*età di mezzo* è celebrata, in primo luogo, sulla base di un'interpretazione storica che vede in essa un'epoca ancora immune dai veleni dello Stato moderno»

(Carlo Lottieri, Università di Siena)

«Piombini articola il proprio studio smontando, pezzo dopo pezzo, le falsità ancora diffuse su quel periodo di storia che più propriamente dovrebbe iniziare a chiamarsi Cristianità romano-germanica»

(Marco Respinti, The Russell Kirk Center for Cultural Renewal, Mecosta, Michigan)

«Tra le molte suggestioni e le tante problematiche suscitate dal ricco scritto di Piombini tre sono quelle che mi stuzzicano in modo particolare e che mi sembrano peraltro rispecchiare, in misure e modalità differenti, il più generale orientamento cultural-interpretativo di *Medioevo delle libertà*. Le intitolerei così: 1. Per un nuovo romanticismo; 2. Simpatia per il cattolic[illegible] libertarismo prima dello Stato moderno?»

(Pietro [illegible]

117687
Sistema Bibliotecario
Nord Est MI

220885

940.1
PIO

Guglielmo Piombini

Prima dello Stato

Il medioevo delle libertà

Commenti:

Pietro Adamo

Raimondo Cubeddu

Carlo Lottieri

Marco Respinti

117687
Cologno Monzese

Leonardo Facco Editore

Indice

Ringraziamenti 5

Guglielmo Piombini
La fine della leggenda nera 7

Il feudalesimo come ordine naturale della proprietà 12

Una società senza monopolio della forza 17

Legge senza stato 24

Privatizzazione e globalizzazione del diritto:
la *lex mercatoria* 28

Santificazione della proprietà privata 33

L'origine medievale del capitalismo 36

La progressiva affermazione dello stato moderno 41

Medioevo libertario prossimo venturo 59

Commenti

Pietro Adamo
Ha senso parlare di libertarismo
prima dello stato moderno? 67

Raimondo Cubeddu
Luci ed ombre del Medio Evo 81

Carlo Lottieri
Teoria libertaria,
Christianitas e modelli istituzionali medievali 89

Marco Respinti
Dell'"America medioevale"
Considerazioni su un "Nuovo Mondo Antico" 103

Ringraziamenti

Il primo ringraziamento va all'amico Leonardo Facco, editore sempre pronto a fare il possibile e l'impossibile per diffondere le idee in cui crede. Gli amici Alberto Mingardi e Carlo Lottieri mi hanno fornito numerosi e utili suggerimenti. Alberto ha avuto l'idea di realizzare questo libro dopo aver letto una versione più breve, mentre Carlo ha il merito di aver suscitato in me l'interesse per la storia e le istituzioni medievali. Un particolare ringraziamento va poi al prof. Raimondo Cubeddu, a Marco Respinti e a Pietro Adamo per aver cortesemente accettato di leggere e commentare il mio scritto. Ringrazio inoltre il caro Luca Bertini per le sue osservazioni.

Infine un ringraziamento speciale va a mia moglie Roberta e a mio figlio Alessandro, ai quali dedico questo libro.

La fine della leggenda nera

La storiografia contemporanea ha dimostrato l'infondatezza della tradizionale raffigurazione del Medioevo come parentesi oscura e stagnante tra l'antichità classica e il Rinascimento.[1] Negli ultimi decenni le ricerche della scuola degli *Annales*, di Marc Bloch, Régine Pernoud, Fernand Braudel, Jacques Le Goff e di tanti altri medievalisti hanno sgombrato il campo da molti luoghi comuni, e svelato quanto il Medioevo fosse stato ricco, vario e creativo.[2] Quella medievale,

---

[1] I vecchi pregiudizi continuano però a circolare. Tra i più recenti si segnala lo svarione del magistrato svizzero Carla Del Ponte nella requisitoria processuale contro Slobodan Milosevic, accusato di "ferocia medievale". Appare almeno singolare – commenta Antonio Socci – che dalle ultimi propaggini del Novecento, secolo che ha inventato la catena di montaggio dello sterminio, macellando sotto il rullo compressore milioni di innocenti, inventando le sevizie più raccapriccianti e costruendo armi di sterminio di massa mai viste, si possa tuonare contro la ferocia del medioevo, che fu un'epoca nel quale l'attività bellica era limitata, ritualizzata e regolamentata in mille modi (Antonio Socci, "Ma quale ferocia, il Medioevo è l'epoca della civiltà e degli ospedali", *Il Foglio*, giovedì 14 febbraio 2002). Effettivamente, se c'è un'ideologia 'moderna' e antitetica allo spirito medievale, è proprio quel miscuglio di nazionalismo, statalismo e comunismo che ha ispirato le azioni politiche dell'uomo politico serbo. Sul punto è illuminante il libro di Alessandro Vitale, *L'unificazione impossibile*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2000.

[2] Il Medioevo è l'età della sperimentazione politico-sociale, scrive Giuseppe Sergi in un agile quanto denso libretto, che elenca molti stereotipi demoliti dalla storiografia più recente, come lo *ius primae noctis*, l'attesa dell'anno mille, la società bloccata nella 'piramide feudale', la servitù della gleba, le *corvées*, l'economia chiusa. Sergi spiega inoltre che il giudizio negativo sul Medioevo comminato dall'Illuminismo era in gran parte viziato dal fatto che molte delle ingiustizie messe sotto accusa si erano invece affermate nel Seicento e nel primo Settecento, durante il processo di consolidamento degli stati moderni (Giuseppe Sergi, *L'idea di medioevo. Tra senso comune e pratica storica*, Roma, Donzelli, 1998, p. 20). Se tutto questo è ormai pacificamente riconosciuto dalla storiografia, la sua diffusione presso il grande pubblico lascia ancora molto a desiderare. Sono stati scritti decine di libri dai migliori esperti mondiali (quasi sempre esponenti dell'ideologia marxista o comunque liberal-illuministica) – scrive Massimo Viglione – sullo splendore della civiltà medievale, tanto che oggi non esiste uno storico con un minimo di reputazione da difendere che oserebbe ancora attardarsi sulle fole volterrane nei suoi studi seri e scientifici; ma ben altro conto è quello che deve imperversare nella mentalità popolare: i testi di storia per le scuole, gli articoli di giornale, i film: quelli continuano, e sovente anche ad opera dei suddetti studiosi, a tramandare la secolare versione del Medioevo barbarico, ignorante, superstizioso e della Chiesa responsabile di

conferma lo storico dell'economia David Landes, lungi dall'essere un'epoca buia fu una delle società più ricche di inventiva che la storia abbia mai conosciuto. Basti pensare a tutte le importanti invenzioni che si sono avute in questo periodo: la ruota idraulica, la rivoluzione nei metodi di coltivazione, le avanzate tecniche di lavorazione del ferro, il libro, la stampa, la polvere da sparo, gli occhiali, l'orologio meccanico, il sapone, la vernice, l'alcool, la notazione musicale, la ragioneria, la partita doppia e le nuove pratiche commerciali, le tecniche di conservazione del cibo, le cattedrali, le università, gli ospedali, l'organizzazione dell'assistenza e mille altre cose.[3]

Il dinamismo della tecnologia occidentale, considerata segno distintivo della modernità, è in realtà, nella sua origine e nel suo spirito, medievale. È infatti nel Medioevo europeo che emerge, in modo del tutto originale, un modello di progresso coerente, continuo e cumulativo nelle arti pratiche, che porterà ad un livello di meccanizzazione fino ad allora sconosciuto.[4] Partendo praticamente da zero dopo il crollo dell'Impero romano, in soli cinque secoli gli abitanti dell'Europa si erano già dimostrati, da un punto di vista economico e tecnologico, ben più ingegnosi e innovativi delle popolazioni vissute nelle precedenti millenarie società antiche. E dopo altri cinque secoli avevano posto le premesse per la supremazia mondiale. Poiché lo sviluppo economico e tecnologico, in misura completamente sconosciuta alle società classiche, si originò per la prima volta nel Medioevo comunale, e dato che le società extraeuropee si sono modernizzate solo dopo il contatto con l'Occidente, si può concludere che il Medioevo è stato l'unico periodo di sottosviluppo dell'intera storia umana ad aver conosciuto un progresso endogeno, autogenerato dal proprio interno.

Se guardiamo alle creazioni artistiche, è facile notare che ancora oggi quasi tutto quanto vi è di bello e degno di essere ammirato nelle nostre città risale al Medioevo e al suo sbocco rinascimentale.

tutti i mali (Massimo Viglione, introduzione a Riccardo Pedrizzi, *Rivoluzione e dintorni*, Roma, Editoriale Pantheon, 2003, pp. 9.10).

[3] David S. Landes, *La ricchezza e la povertà delle nazioni*, Milano, Garzanti, 2000, p. 57.

[4] David F. Noble, *La religione della tecnologia*, Torino, Edizioni di Comunità, 2000, p. 11.

Ma anche sul piano intellettuale il Medioevo ha prodotto superbe elaborazioni nel campo teologico, filosofico, politico, economico, giuridico: alla filosofia scolastica di San Tommaso si rifanno ancora oggi i maggiori pensatori libertari, a partire da Murray N. Rothbard. La stessa filosofia dei diritti naturali dell'uomo, come suggeriscono gli studi di Brian Tierney, non nasce durante l'Illuminismo, ma grazie alla riflessione dei canonisti medievali, protagonisti di una autentica rivoluzione giuridica.[5] Avvalendosi di una gran massa di studi sulla storia del pensiero economico, le ricerche di Murray N. Rothbard, di Alejandro Chafuen, di Jesus Huerta de Soto e di altri economisti di scuola austriaca hanno inoltre dimostrato che la scienza economica nel Medioevo aveva raggiunto un altissimo livello, per merito particolare dei pensatori tardoscolastici della scuola di Salamanca, i quali avevano elaborato per primi una compiuta teoria del valore soggettivo, di gran lunga più sofisticata della erronea teoria del valore-lavoro malauguratamente diffusa, diversi secoli dopo, da Adam Smith.[6]

Coloro che continuano a vedere il Medioevo come un'epoca soffocata dall'oscurantismo e dalla superstizione dovrebbero chiedersi perché, quasi senza eccezioni, tutti i maggiori indagatori della storia economica europea (Jean Baechler, Douglas North, Eric Jones, Nathan Rosemberg e Luther Birzdell, Luciano Pellicani, Ralph Raico, Joel Mokyr, Jared Diamond, Harold Berman, David Landes) sono giunti ad individuare le ragioni della specificità storica del Vecchio Continente, e dei suoi strabilianti successi, nelle condizioni politiche pressoché uniche che sperimentò durante il Medioevo.[7] Eppure,

[5] Brian Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, Bologna, Il Mulino, 2002.

[6] Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, Cheltenham, Edward Elgar, 1995; Alejandro Chafuen, *Cristiani per la libertà*, Macerata, Liberilibri, 1999; Jesus Huerta de Soto, *La Scuola austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

[7] Jean Baechler, *Le origini del capitalismo*, Milano, Feltrinelli, 1977; Douglas North - R. Thomas, *L'evoluzione economica del mondo occidentale*, Mondadori, Milano, 1976; Eric L. Jones, *Il miracolo europeo*, Bologna, il Mulino, 1984; Nathan Rosemberg-Luther E. Birzdell, *Come l'Occidente è diventato ricco*, Bologna, Il Mulino, 1988; Luciano Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo*, Milano, Sugarco, 1988; Ralph Raico, "The European Miracle", in *The Collapse of Developing Planning*, New York, New York University Press, 1994; Joel Mokyr, *La leva della ricchezza*, Bologna, il Mulino, 1995; Jared Diamond, *Armi, acciaio, e malattie*, Torino, Einaudi, 1997; Harold J. Berman, *Diritto*

secondo le convinzioni oggi dominanti nel dibattito politico, mille anni fa la situazione europea doveva sembrare quasi senza speranza. L'Europa era divisa infatti tra centinaia di principati locali senza un governo unificante, senza una moneta comune e senza una lingua comune. Se un uomo politico di oggi avesse dovuto indovinare il luogo di nascita del capitalismo, molto difficilmente avrebbe preso in considerazione l'Europa. La Cina, con un governo unitario e un sistema legale uniforme, sarebbe stata probabilmente la candidata numero uno. E invece lo sviluppo economico capitalistico non nacque nell'ordinato ambiente cinese, ma in quello considerato 'caotico' dell'Europa. Proprio gli aspetti della vita medievale oggi disapprovati furono necessari per il decollo dell'economia, che ebbe la possibilità di fiorire liberamente. Il sistema centralizzato cinese, saturo d'ordine, mandò invece in cortocircuito il processo spontaneo di scoperta.[8]

Difatti, mentre in Cina (ma anche in India, in Persia, in Russia, nel mondo islamico e nell'America precolombiana) si andarono formando vasti imperi centralizzati e superburocratizzati dove il governo, virtualmente proprietario di tutte le risorse umane e materiali, stringeva in una morsa d'acciaio l'intera società, rendendo impossibile ogni minima autonomia della società civile, in Europa al crollo dell'Impero romano, che nel suo ultimo periodo aveva assunto questi caratteri 'asiatici', non si riformò nessun monopolio concentrato del potere. L'autorità politica si frantumò in migliaia di giurisdizioni concorrenti, dando luogo alla cosiddetta 'anarchia feudale', che – si badi bene – sarebbe errato intendere come stato di natura hobbesiano, di guerra civile permanente di tutti contro tutti. Gli innumerevoli poteri locali in cui si era frammentato il potere pubblico non erano propriamente 'indipendenti', perché non avevano la facoltà di agire secondo il proprio capriccio individuale. Ogni volontà individuale veniva infatti a trovarsi limitata e determinata da quella

e rivoluzione, Bologna, Il Mulino, 1998; David S. Landes, *La ricchezza e la povertà delle nazioni*.

[8] Jim Peron, "Europa, culla del capitalismo", *Enclave. Rivista libertaria*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, n. 10, 2000, p. 40.

che fu la grande forza dell'età feudale: la consuetudine, che regnava sovrana su tutto e tutti.[9]

Invece di condurre al caos, questa 'concorrenza ordinata dalla consuetudine' tra innumerevoli giurisdizioni creò un ambiente particolarmente favorevole alla sperimentazione, alla competizione economica, alla sicurezza della proprietà e del commercio. Grazie ad essa, diversamente dalla Cina e dagli altri imperi antichi, l'Europa del tardo medioevo, dei Comuni e delle prime monarchie giunse all'epoca delle scoperte senza un'autorità centrale abbastanza forte da scoraggiare la determinazione dei suoi mercanti a sfruttare le opportunità commercialmente proficue.[10] La dispersione del potere che caratterizzò il Medioevo rappresenta quindi la chiave del 'miracolo europeo': è l'elemento decisivo che mancò alle civiltà extraeuropee, la molla dello sviluppo che ha permesso agli europei occidentali di surclassare i cinesi, gli indiani, i russi, i persiani, gli arabi, gli incas, i maya o gli aztechi sul piano del progresso culturale e tecnologico.

[9] Régine Pernoud, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, Milano, Bompiani, 1993, p. 71.

[10] Nathan Rosemberg-Luther E. Birzdell, *Come l'Occidente è diventato ricco*, p. 84.

Il feudalesimo
come ordine naturale della proprietà

La caduta dell'Impero romano d'occidente rappresenta una buona base storica di partenza per analizzare l'origine della società organizzata e dello Stato. Crollato sotto il peso insostenibile dell'eccesso di statalismo, burocratismo e fiscalismo, dopo il 476 d.C gli invasori barbarici, una volta conquistate le terre dell'impero defunto, non si impossessano delle sue leve di comando e della sua macchina amministrativa e fiscale ma, per così dire, la 'privatizzano'. Il re si divide, insieme ai migliori dei suoi compagni di avventura, il patrimonio statale, le terre e le rendite fiscali. I merovingi, ad esempio, trovano nella Gallia imperiale proprietà, industrie statali e un sistema regolare di imposte, ma essi distribuiscono tali proprietà, assegnandone i redditi ai nobili franchi e ai vescovi romani. Questi capi franchi considerarono la regalità come un patrimonio, anziché come una funzione. Per questo ne contarono le terre, le imposte, i tesori e la divisero tra loro come un possesso privato.[11]

Gli avvenimenti che seguono nei mille anni successivi si sviluppano in maniera molto simile alla storia romana più antica, dove l'unità politica primaria è la famiglia stanziata su un fondo, con al vertice un *paterfamilias*.[12] Progressivamente questa società gentilizia si allarga, mediante la successiva confederazione di più famiglie proprietarie (in *gens*, tribù, città, ecc.). Allo stesso modo l'inizio del

[11] Bertrand de Jouvenel, *Il potere*, Milano, Rizzoli, 1947, p. 183.

[12] Occorre però rilevare l'enorme differenza tra la famiglia allargata romana, dove il *paterfamilias* ha un potere quasi illimitato sulla moglie, i figli, i servi, e il patrimonio famigliare; e la famiglia ristretta medievale, nella quale era ampiamente riconosciuta la dignità di tutti i suoi componenti, particolarmente della donna grazie all'influenza cristiana. In questa famiglia, osserva la Pernoud, si conciliavano il massimo di sicurezza con il massimo di libertà personale. Qui ogni individuo trovava nel focolare l'aiuto materiale e nella solidarietà la protezione morale di cui poteva avere bisogno; nello stesso tempo, da quando basta a se stesso, egli era libero di sviluppare la propria iniziativa, di costruirsi la propria esistenza; niente fermava l'espansione della sua personalità. Talché si può dire che la famiglia consuetudinaria medievale formava pionieri e uomini d'affari, laddove dalla famiglia romana nascevano militari, amministratori, funzionari (Regine Pérnoud, *Luce del medioevo*, Milano, Gribaudi, 2000, pp. 32-33)

Medioevo vede emergere la presenza, derivante dall'occupazione originaria di terre vergini, di numerosi proprietari indipendenti. All'inizio questi padri di famiglia non sono sottoposti all'autorità di alcun potere superiore. Pur essendo nient'altro che semplici agricoltori, i patriarchi sono di fatto dei piccoli re all'interno del proprio fondo, dove esercitano la naturale autorità nei confronti dei famigliari e dei servitori. Questo è l'ordine naturale (alla John Locke) nella sua forma più originaria ed elementare.

È ovvio però che, col passare del tempo, le volontarie transazioni che si instaurano tra i capifamiglia proprietari, così come i successi e i rovesci della fortuna, generano spontaneamente una situazione di maggiore diseguaglianza: alcune proprietà terriere si ingrandiscono per effetto di oculata amministrazione, fortuna economica, acquisizioni e fusioni; altre proprietà invece si riducono d'estensione per effetto di cattiva amministrazione, calamità, cessioni o spezzettamenti. Abbiamo a questo punto tanti "signori" dotati di diversa forza economica e difensiva, ed è facile a questo punto che i signori più piccoli decidano di migliorare la propria posizione economica e la propria sicurezza mettendosi al servizio di signori più ricchi e potenti, che prendono il nome di baroni, duchi, conti, marchesi. Si forma pertanto una vasta piramide di rapporti sociali gerarchici, su base personale e volontaria (il vassallaggio), con al vertice il principe. Per assurgere a questo rango, spiega von Haller, un proprietario terriero ha solo bisogno di conservare, sul territorio da lui occupato, quell'indipendenza che lui o i suoi antenati avevano all'inizio; o di acquisirla più tardi, sia con propri sforzi, sia in virtù di legittimi contratti. Non tutti i proprietari terrieri sono prìncipi, ma solo i pochi indipendenti: quelli cioè che comandano a vario titolo altri uomini, senza prendere ordini da nessuno.[13]

L'allargamento dell'istituzione famigliare condusse quindi alla formazione di clan, costituiti dai parenti diretti e collaterali del patriarca. L'unione di questi clan diede origine a piccoli feudi, la cui unione diede origine a feudi maggiori designati come baronie. Il raggruppamento di queste baronie diede origine alle contee e infine,

[13] Carl Ludwig von Haller, *La restaurazione della scienza politica*, Torino, Utet, 1963, vol. II, p. 12.

come risultato dell'unificazione di varie contee, nacque il regno. La società medievale era una società 'organica' (nel senso di spontanea), perché germogliava naturalmente dal basso verso l'alto, originando organizzazioni più complesse, gerarchicamente superiori.

Una simile importanza data alla famiglia si traduceva, nel Medioevo, in un netto prevalere della vita privata su quella pubblica. Mentre nelle società classiche un uomo libero esercitava costantemente i suoi diritti di cittadino, votando, deliberando e partecipando agli affari pubblici (basti pensare alle battaglie della plebe per essere rappresentate da un tribuno), nel Medioevo raramente compaiono gli affari pubblici: più che altro, scrive Regine Pérnoud, essi assumono la fisionomia di un'amministrazione famigliare, divengono bilanci di una tenuta, attività economiche di possidenti e di proprietari. Persino quando i borghesi, all'origine dei Comuni, reclamano dei diritti politici, lo fanno solo per poter esercitare liberamente il loro mestiere: per essi l'attività politica in se stessa non ha alcun interesse.[14]

Del resto, anche le città comunali videro all'inizio una sorta di confederazione o patto (*foedus*) tra famiglie e gruppi di consanguinei. Le ricerche storiche hanno dimostrato infatti che quasi sempre la classe patrizia che governava la città, i cosiddetti *viri hereditari*, discendeva dal gruppo dei proprietari originari. E infatti il più antico organo politico comunale (denominato arengo, consiglio, adunanza o in altri modi) è costituito dall'assemblea dei proprietari. Dato che le istituzioni comunali erano più simili a quelle di un grande condominio che a quelle di uno Stato in miniatura, si capisce il motivo per cui altri abitanti della città, come gli stranieri, i chierici, gli ebrei, i cavalieri, generalmente non erano ammessi come membri del Comune. Solo acquistando quella terra si poteva acquisire uno status giuridico diverso.[15]

Le volontarie transazioni che si sviluppano all'interno di questo ordine naturale integralmente privatistico, spiega Hans-

[14] Regine Pérnoud, *Luce del medioevo*, p. 24.

[15] Sul carattere privatistico del Comune medievale insiste Boudewijn Bouckaert, "L'aria delle città rende liberi. Le città medievali come comunità volontarie", *Biblioteca della libertà*, n. 127, ottobre-dicembre 1994, pp. 5-58.

Hermann Hoppe, portano inevitabilmente ad un risultato non-egualitario, gerarchico ed elitista, dato che solo una minoranza di individui dotati di maggior talento acquisiscono lo status di *élite*. Grazie alla loro superiore ricchezza, saggezza o coraggio, questi individui finiscono col possedere un'autorità naturale, e le loro opinioni e i loro giudizi godono di grande rispetto. Per mezzo di matrimoni selezionati e delle leggi ereditarie, è probabile che queste posizioni di autorità naturali passino di generazione in generazione entro un numero ristretto di famiglie. È ai capi di queste famiglie con una lunga storia di grandi realizzazioni, avvedutezza e condotta personale esemplare che gli uomini si rivolgono per risolvere le loro controversie.[16]

La storia della feudalità si identifica quindi con quella delle principali casate, e la genesi del potere monarchico dal X al XIV secolo è quella di una stirpe, che si afferma grazie alla propria fama di coraggio e al valore di cui avevano dato prova i suoi antenati. Quando i baroni incoronarono Ugo Capeto, ricorda la Pernoud, diedero la corona a una famiglia più che a un uomo. Questa stirpe si è poi mantenuta sul trono ereditariamente, di padre in figlio, e ha visto aumentare i propri domini attraverso successioni e matrimoni, molto più che con le conquiste. Più in piccolo, la stessa cosa è avvenuta per milioni di altre famiglie, che hanno formato la Francia e tutte le altre nazioni dell'Europa occidentale.[17]

La storia europea dimostra quindi che, in assenza di un potere pubblico centralizzatore, le relazioni volontarie e contrattuali tra gli individui e le famiglie proprietarie non danno origine affatto ad un 'contratto sociale' (come ipotizzato da Hobbes o Rousseau), ma generano un ordine naturale, fondato su numerose gerarchie volontariamente accettate. Insomma, un ordine volontario privo di monopoli legali finisce con il produrre un panorama politico-sociale molto più simile al mondo medievale che a quello degli stati-nazione democratici di oggi.

[16] Hans-Hermann Hoppe, *Natural Elites, Intellectuals, and the State*, Auburn, Mises Institute, 1992, http://mises.org/intellectuals.asp.

[17] Regine Pérnoud, *Luce del medioevo*, p. 22.

È molto difficile infatti che si sviluppi un forte potere statale centralizzato quando nella società sono presenti numerose aristocrazie naturali. Nella storia i ceti nobiliari si sono sempre opposti all'ascesa di un potere che disponga in via permanente di mezzi d'azione (amministrazioni, eserciti, imposte) capaci di renderlo autonomo rispetto alla società. Il regime politico che risponde alle esigenze aristocratiche è invece largamente decentralizzato, fondato su magistrature affidate ai cittadini più influenti, su forze armate costituite riunendo le forze sociali quando la situazione lo imponga, su mezzi finanziari raccolti in caso di bisogno presso i maggiorenti della società. Al contrario il potere statale, sottomettendo la diversità delle costumanze all'uniformità delle leggi, combattendo i sentimenti locali per orientare la fedeltà verso lo Stato, sostituendo il governo impersonale di una burocrazia all'ascendente personale dei notabili, è il naturale distruttore delle tradizioni che costituiscono l'orgoglio e la forza delle dinastie aristocratiche.[18]

[18] Bertrand de Jouvenel, *Il potere*, pp. 181 e 191.

Una società senza monopolio della forza

La radicale contestazione dello Stato portata avanti dagli esponenti del pensiero libertario contemporaneo non si basa solo su analisi astratte, ma si impegna ad individuare momenti e luoghi storici in cui le società sono vissute e hanno prosperato prima dello Stato o fuori dalla sua sfera d'azione. Se escludiamo le società primitive o alcune eccezionali esperienze come le comunità di frontiera del Far West[19] e la Somalia attuale[20], l'Europa medievale rappresenta a buon diritto l'esempio più esteso e prolungato di convivenza umana non regolata da princìpi e istituzioni statuali.[21]

'Anarchia medievale' significò assenza di Stato e di potere pubblico centralizzato, ma non di ordine giuridico, di società organizzata, di comunità: da questo punto di vista non vi fu niente di meno anarchico della società feudale, la quale fu, al contrario, fortemente gerarchizzata.[22] Il Medioevo, spiega lo storico del diritto

[19] Sull'esperienza anarco-capitalista dell'Ovest americano, mi permetto di rinviare a: Guglielmo Piombini, "Far West: l'epoca libertaria della storia americana", in Guglielmo Piombini, *La proprietà è sacra*, Bologna, Il Fenicottero, 2001, pp. 131-171; Guglielmo Piombini, "Se il Far West era ordine e libertà", Il Domenicale, sabato 14 giugno 2003; e Giorgio Bianco, "Sebbene si governi da sé...Il viaggio del conte piemontese Carlo Vidua nell'America libertaria del primo Ottocento sei anni prima di Tocqueville", *élite*, Soveria Mannelli, Rubbettino, n.3/2003.

[20] Guglielmo Piombini, "La Somalia che ci assomiglia", *Enclave. Rivista Libertaria*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, n. 12, 2001, pp. 15-18.

[21] Carlo Lottieri ricorda che quella medievale è una delle epoche più apprezzate dai libertari per la sua grande complessità istituzionale policentrica, e perché fu allora che si affermò all'interno dell'Europa un ordine sociale quanto mai libero e basato su relazioni essenzialmente contrattuali (Carlo Lottieri, *Il pensiero libertario contemporaneo*, Macerata, Liberilibri, 2001, p. 242). Nell'Europa medievale i territori dove le istituzioni libertarie di un ordine naturale senza Stato si radicarono più a lungo furono l'Irlanda celtica e l'Islanda vichinga. Al riguardo, si veda rispettivamente Murray N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, Macerata, Liberilibri, 1996, pp. 318-322, e David Friedman, *L'ingranaggio della libertà*, Macerata, Liberilibri, 1997, pp. 282-292.

[22] Per gli storici del XIX secolo feudalità era sinonimo di anarchia perché all'epoca non si riusciva a concepire altro potere che centralizzato e promulgante leggi generali applicabili dovunque all'interno delle frontiere nazionali, in base a norme identiche, e nell'ambito di quadri amministrativi rigorosamente uniformi; ed è in questo senso che la Rivoluzione del 1789 aveva posto termine a ciò che ancora restava di 'anarchia feudale' (Régine Pernoud, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, p. 67).

Paolo Grossi, non conobbe lo Stato, inteso come potere politico compiuto, "organismo totalitario, naturalmente teso a controllare, regolare, assorbire ogni rapporto intersoggettivo che si verifichi entro il suo definito oggetto territoriale".[23] Ma fu proprio grazie all'assenza di questo soggetto così ingombrante che la società medievale, senza costrizioni vincolanti, visse pienamente la sua storia in tutte le possibili ricchezze espressive; lasciata libera, si sbizzarrì in mille combinazioni, dal piano politico a quello economico, da quello cetuale a quello professionale, da quello religioso a quello familiare, proponendo quel paesaggio di infinite figure corporative che sono il contrassegno del volto medievale, il quale ha conosciuto un'infinità di identità politiche, ma non ha mai permesso a nessuna di queste entità di consolidarsi in Stato.[24] Le corporazioni medievali, come ricorda Luigi Einaudi, erano una creazione spontanea, volontaria e mutabile degli interessati: non era l'autorità del Comune, di un vescovo o di un signore che gli dava vita; nè erano rivolte a mantener privilegi, dato che l'entrata nel mestiere era aperta a chiunque ne avesse le capacità. La decadenza delle corporazioni, ridotte ad organismi chiusi e rigidi, avvenne solo quando i comuni perdettero le loro libertà medievali a vantaggio del nascente Stato moderno, che a scopo di polizia e di dominazione iniziò a regolare minuziosamente quelle che un tempo erano libere associazioni di mestiere.[25]

Il feudalesimo fu infatti molto differente sia dall'ordine dominato dalla sovranità monarchica che lo sostituì, sia dal successivo ordine post-rivoluzionario e giacobino che, sotto una forma ancora più centralizzata, è quello attuale delle varie nazioni europee.[26] *Al potere medievale mancavano infatti i tre requisiti indispensabili della statualità: la sovranità, il monopolio legittimo della forza e la territorialità.* Sotto il primo punto di vista i monarchi, quale che fosse

[23] Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari, Laterza, 1995, p. 44.

[24] Paolo Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 20.

[25] Luigi Einaudi, *Lezioni di politica sociale*, Milano, Einaudi, 1975, pp. 122-123. Sul punto si veda anche Giorgio Bianco-Guglielmo Piombini-Carlo Stagnaro, *Il libro grigio del sindacato. Origini ed anatomia dell'oppressione corporativa*, Bologna, Il Fenicottero, 2002, pp. 5-8.

[26] Régine Pernoud, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, p. 68.

la loro autorità, non possedevano alcun attributo del potere sovrano: non potevano proclamare delle leggi generali, o modificare a proprio piacimento le norme di condotta imposte ai sudditi (questo potere, come si vedrà più avanti, lo Stato lo conquista definitivamente solo con la Rivoluzione francese), né potevano riscuotere imposte sull'insieme del loro regno, né reclutarvi un esercito.[27] Questo spiega la modestia spesso incredibile delle risorse militari a disposizione dei re e degli imperatori: Federico Barbarossa a Legnano non poté schierare che 3500 cavalieri, laddove la sola città di Milano era in grado di mobilitare più di 40 mila uomini![28] La guerra feudale era forse più frequente di quella antica e di quella moderna, ma meno costosa e pericolosa, e certamente meno mortale. Nella battaglia di Tinchebrai (1106), dove Enrico I d'Inghilterra conquistò tutta la Normandia, 400 cavalieri furono catturati ma nessuno dei guerrieri di Enrico fu ucciso. A Bouvines (1214), una delle più sanguinose e decisive battaglie del Medioevo, di 1500 combattenti solo 170 perdettero la vita.[29]

Fino a Filippo il Bello di Francia (1285-1314), come ricorda Murray N. Rothbard, non esisteva la tassazione regolare: «Durante il Medioevo, benché il potere del sovrano fosse ritenuto superiore a quello di ogni altro, la sua sfera d'azione era tuttavia limitata dalla santità della proprietà privata. Si riteneva che il re fosse il garante ed esecutore armato della legge, e che le sue entrate gli provenissero dalle rendite terriere, dalle obbligazioni feudali, e dai pedaggi. Non c'era nulla di definibile come tassazione regolare. In caso di emergenza, come un'invasione o la partenza per una crociata, il principe, oltre ad invocare l'obbligo dei suoi vassalli di combattere al suo servizio, poteva chiedere loro qualche sussidio supplementare. Ma

[27] Régine Pernoud, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, p. 78

[28] Franco Cardini, *Quell'antica festa crudele*, Milano, Mondadori, 1995, p. 47.

[29] Le armature e le fortezze facilitavano infatti le difese. Un uomo completamente armato poteva essere ucciso solo tagliandogli la gola dopo che era caduto al suolo, ma questa azione era disapprovata. Inoltre era più conveniente catturare un cavaliere e riceverne il prezzo di riscatto piuttosto che ucciderlo e tirarsi addosso la vendetta della famiglia (Will Durant, *Storia della civiltà, Vol. IV: L'epoca della fede*, Milano, Mondadori, 1957, p. 654).

questo aiuto era richiesto, non ordinato e inoltre limitato nella sua durata al periodo di emergenza».[30]

Il re medievale è infatti un signore tra gli altri, e come gli altri signori amministra un suo feudo personale, in cui ha funzioni di giudice; difende coloro che popolano il suo demanio privato; riscuote i tributi in natura o in denaro. Fuori da questo suo feudo è il signore dei signori, l'arbitro designato nei conflitti, colui che assume la difesa del regno e al quale, a questo titolo appunto, gli altri signori gli debbono un aiuto militare. La consuetudine regola le modalità in base alle quali egli viene fornito di tale aiuto, ma il suo titolo di re non implica che la sua potenza economica o militare sia maggiore di quella che detengono i suoi vassalli.[31]

Per le sue guerre un re medievale non disponeva quindi che dei contingenti militari fornitigli dai suoi vassalli, tenuti però a prestare servizio soltanto per quaranta giorni. Disponeva poi di milizie locali, poco addestrate e che lo seguivano al massimo fino a due tre giorni di marcia. Se voleva raccogliere mezzi più ampi, era escluso che potesse imporre tributi. Le tasse in aggiunta ai dazi feudali fondati sulla consuetudine erano considerati una violazione del patto fondamentale, che non poteva attuarsi senza il consenso dei vassalli. Il re doveva quindi cercare di rastrellare le entrate aggiuntive al di fuori del sistema feudale, nella classe mercantile e nelle corporazioni di artigiani, recandosi successivamente nei principali centri del reame per radunare il popolo (grande, medio, e minuto), esporgli i suoi bisogni e chiedere il suo aiuto. La guerra quindi assumeva modeste proporzioni perché il potere non disponeva di due leve essenziali: l'obbligo militare e il diritto di levare imposte.[32]

Scrive pertanto il grande storico liberale Lord Acton: «Il governo rappresentativo, che era sconosciuto agli antichi, era divenuto praticamente universale. I metodi di elezione erano certo rudimentali: ma il principio secondo il quale nessuna tassazione era legittima se non era stata approvata dalla classe che la pagava – cioè che la tassazione era inseparabile dalla rappresentanza – era riconosciuto,

[30] Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, p. 68.
[31] Régine Pernoud, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, p. 77.
[32] Bertrand de Jouvenel, *Il Potere*, Milano, Rizzoli, 1947, p. 4.

non come privilegio di alcuni paesi, ma come diritto di tutti. Nessun principe poteva istituire l'imposta anche soltanto di un penny senza il consenso del popolo. La schiavitù era scomparsa quasi ovunque; e il potere assoluto era ritenuto ancor più intollerabile e criminale della schiavitù. Il diritto di insurrezione fu non soltanto ammesso ma esplicitamente formulato come un dovere imposto dalla religione».[33]

Quest'ultima osservazione di Acton sottolinea quanto il potere medievale fosse privo del monopolio legittimo della forza, perché diviso e limitato da altre forze, nel loro ambito autonome. I re di quest'epoca potevano talvolta godere di un monopolio di fatto dell'uso della forza entro un certo territorio, *ma mai di un monopolio legale*, come dimostrato chiaramente dalla liceità della faida e della guerra privata, e dalla libertà di appellarsi ad un giudice prescelto per risolvere le controversie: poteva così accadere che un signore dichiarasse legittimamente guerra al proprio re nel caso ritenesse di aver subito un torto.[34] Nella normalità dei casi era comunque logico che le persone comuni che avessero subito un torto particolarmente grave (si pensi ad un contadino le cui terre siano state saccheggiate da una banda di briganti o da un esercito straniero) preferissero rivolgersi al proprio signore invece che farsi giustizia da soli. Solo il signore infatti deteneva la forza (armi, esercito) ed i mezzi (prigioni, guardie) tali da garantire qualche probabilità di cattura, giudizio e punizione dei colpevoli.

Agli occhi dei contemporanei questa 'anarchia' appare spaventosa, perché si ritiene che solo un potere supremo che agisca come decisore ultimo possa evitare la continua guerra di tutti contro tutti. Di opinione opposta sono invece i teorici di una libertari, i quali ravvisano proprio nella monopolizzazione e centralizzazione della forza l'origine di guerre di enormi dimensioni e di maggiori pericoli per gli individui.[35] Per studiosi come Murray N. Rothbard, Hans-

[33] Lord Acton, *Storia della libertà*, Roma, Ideazione, 1999, p. 88.
[34] Otto Brunner, *Terra e potere*, Milano, Giuffrè, 1983. Su questo aspetto si vedano anche le importanti considerazioni di Carlo Lottieri ("L'individuo e lo Stato", in AAVV, *L'insopportabile peso dello Stato*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, 2000, pp. 180-199).
[35] Sullo Stato come generatore di maggiore incertezza nella società, si veda il libro di Raimondo Cubeddu, *Politica e certezza*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2000.

Hermann Hoppe o David Friedman la concorrenza può giocare un importante ruolo nel miglioramento generale della sicurezza.[36] In un mondo policentrico come quello medievale, la moltiplicazione di istituzioni sovrane o quasi-sovrane produceva infatti una pressione concorrenziale tale da obbligare i produttori di sicurezza (re, prìncipi, signori o repubbliche cittadine) a tenere comportamenti vantaggiosi per i cittadini ed a guadagnarsi ogni giorno la fedeltà dei 'clienti/sudditi'. «O questo è logico e vero - scrisse nell'Ottocento l'economista Gustave de Molinari - o i princìpi su cui si fonda la scienza economica non sono princìpi», essendo del tutto notorio che la concorrenza è, dal punto di vista del consumatore, superiore al monopolio: «Ma qual è la ragione dell'eccezione introdotta a proposito della sicurezza? Per quale ragione speciale la produzione della sicurezza non può essere abbandonata alla libera concorrenza? Perché deve essere sottomessa a un altro principio e organizzata in virtù di un altro sistema?».[37]

A ciò si aggiunga che la tesi hobbesiana, secondo cui la dispersione del potere è causa di conflitti e l'accentramento favorisce l'ordine, non sembra affatto provata dall'esperienza storica, dato che lo Stato sovrano moderno emerge dalla guerra feudale proprio come mezzo per guerre ancora più estese. Come ha osservato Nicola Iannello, basta scorrere un qualunque manuale di storia moderna per rendersi conto di come gli ultimi quattro secoli sono una *escalation* bellica senza precedenti nelle vicende non certo pacifiche dell'umanità. Ma quello che colpisce di più è che lo Stato non sembra essere riuscito a garantire condizioni pacifiche neanche all'interno dei propri confini: «la Francia, il prototipo dell'organizzazione moderna dello Stato, è insanguinata dalle guerre di religione nel XVI secolo, dalla Fronda alla metà del secolo seguente, dalla guerra in Vandea durante la Rivoluzione, dalla repressione della Comune di Parigi nel secolo scorso, quattro autentiche guerre civili, guerre franco-francesi costate centinaia di migliaia di morti; per trecento anni di storia di uno

[36] Murray N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, pp. 297-332; Hans-Hermann Hoppe, "La produzione privata della difesa", *élites*, Napoli, Alfredo Guida Editore, n. 3/4, 1999, pp. 15-31; David Friedman, *L'ingranaggio della libertà*, Macerata, pp. 169-177.

[37] Gustave de Molinari, "Sulla produzione della sicurezza", in Bastiat-de Molinari, *Contro lo statalismo*, Macerata, Liberilibri, pp. 84 e 83.

Stato non c'è male! Qualcuno si sente di affermare che se non ci fosse stato lo Stato unitario francese le cose sarebbero andate anche peggio? Se a questo conto già salato aggiungiamo i morti delle guerre esterne dello Stato francese, da Luigi XIV attraverso Napoleone I e III, alla prima e seconda guerra mondiale, diventa difficile affermare che i francesi hanno vissuto pacificamente al riparo del loro Stato in questi ultimi quattrocento anni».[38]

[38] «All'instabilità interna e alla bellicosità esterna - continua Iannello - va ovviamente aggiunta la tendenza colonialistica dello Stato moderno, votato all'esportazione del proprio modello in tutto il globo...basta vedere cosa accade ai due paesi che giungono più tardi a dotarsi di una configurazione statale unitaria centralizzata. L'Italia unificata e la Germania unificata non tardano molto a lanciarsi nell'avventura del colonialismo, attendono appena il tramonto della generazione che aveva conseguito l'unità e che come classe dirigente del Regno di Sardegna e del Regno di Prussia non aveva avvertito la necessità di conquistare posti al sole per i propri piccoli stati» (Nicola Iannello, "Concepite in libertà. Le nazioni libertarie nel modello di Murray Rothbard, in Ernest Renan-Murray N. Rothbard, *Nazione cos'è*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, 1996, pp. 67 s.)

Legge senza stato

Nel Medioevo il potere non aveva carattere di territorialità perché la società si basava non su leggi generali e astratte, ma su legami privati, personali e contrattuali da uomo a uomo. I re e i principi che operavano al vertice della piramide feudale (e in Europa c'erano molte gerarchie feudali indipendenti) non erano quindi veri e propri sovrani, ma persone che tramite contratti con altre persone, i loro vassalli, avevano stabilito certi diritti e certi obblighi. Il sogno di un Sacro Romano Impero era effettivamente poco più di un sogno. Perdipiù gli obblighi erano reciproci, dato che anche il re e i signori avevano degli obblighi verso i propri vassalli: per esempio quelli di aiutarli in caso di invasione nemica, o di proteggere i loro diritti di proprietà durante la minore età.[39] Quella tra re e vassallo era dunque una relazione contrattuale a doppio senso: «A dispetto dei princìpi di sovranità territoriale dello Stato moderno – scrive Robert Nisbet – per quasi un millennio in Occidente la protezione, i diritti, il benessere, l'autorità riguardavano un legame personale, e non territoriale. Per essere 'uomo' di un altro uomo, e di conseguenza 'uomo' di un altro uomo ancora, e così via fino al vertice della piramide feudale, ognuno doveva rendere all'altro servizi o protezione».[40]

Per lo stesso motivo sarebbe semplicistico descrivere in termini di coercizione il rapporto tra il signore e il servo che lavora la terra. Si trattava invece di un mutuo contratto, suggellato da un sacro giuramento, in virtù del quale il servo accettava di lavorare per il signore in cambio di servizi indispensabili come la protezione e la giustizia. I termini della relazione non potevano essere modificati dal signore secondo il suo arbitrio, ma erano fissati una volta per tutte dalla consuetudine (la durata ad esempio poteva essere ventinovennale o vitalizia a seconda del contratto). Il vincolo di servitù che legava il contadino al fondo era una condizione del patto feudale che assicurava

[39] Nathan Rosemberg-Luther E. Birzdell, *Come l'Occidente è diventato ricco*, p. 85.

[40] Citato da Alberto Mingardi, "Il medioevo delle libertà", *Ideazione*, n. 2, 2002, p. 192.

ad entrambi la necessaria stabilità del rapporto, tenuto conto delle precarie condizioni del tempo e degli imperativi agricoli. Quando i coloni erano perseguiti da un tribunale (signorile o comunale) perché avevano abbandonato i loro campi, non erano ricercati e condannati in quanto "servi della gleba" che si erano ribellati al legame con la terra. No. Erano perseguiti perché avevano rotto un accordo contrattuale, ventinovennale o vitalizio.[41] La forza del costume, tanto importante nelle società agrarie, era comunque a favore del servo, perché di solito gli obblighi in denaro e in natura tendevano a rimanere gli stessi nonostante il passare dei secoli, l'aumento della produzione, e la svalutazione del denaro.[42]

Se era vero che il contadino non poteva abbandonare il fondo, era anche vero che il padrone non poteva espellerlo, né poteva vendere o disertare la terra. A parte quindi questo vincolo intimo del coltivatore con la terra, per il resto il servo della gleba aveva tutti i diritti dell'uomo libero, e la sua condizione non era in alcun modo avvicinabile a quella della schiavitù antica. Il servo medievale era una persona, che poteva sposarsi, formare una famiglia, trasmettere ai figli in eredità la terra e tutti i suoi beni. Lo schiavo antico invece non aveva il diritto di sposarsi né di fondare una famiglia, né gli era concessa alcuna dignità umana. Era un oggetto che si poteva acquistare o vendere e su cui il potere del padrone era senza limiti.[43]

La logica conseguenza della mancanza di territorialità del potere era la coesistenza di molteplici giurisdizioni entro una stessa area. Questo pluralismo giuridico, che gli odierni statalisti faticano a

[41] Giuseppe Sergi, *L'idea di medioevo*, p. 51. I padroni infatti non erano contenti di veder saltare la loro programmazione, avendo spesso acconsentito al desiderio del capo della famiglia contadina di assicurarsi un contratto di locazione vitalizio o addirittura ereditario: una fuga improvvisa poteva lasciare i campi improduttivi per intere stagioni, e ovviamente i padroni si tutelavano.

[42] Per questi motivi, scrive Will Durant, forse si esagera la miseria del servo medievale; le obbligazioni a lui richieste tenevano luogo, in gran parte, dell'affitto e delle tasse per il mantenimento dei servizi e dei lavori pubblici; probabilmente erano meno gravose, rispetto al guadagno generale, delle tasse contemporanee. In generale, secondo Durant, i contadini del dodicesimo secolo non stavano peggio di alcuni contribuenti degli stati moderni e vivevano meglio di un proletario romano del regno di Augusto (Will Durant, *Storia della civiltà, Vol. IV: L'epoca della fede*, pp. 616-617).

[43] Régine Pernoud, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, p. 90.

concepire, non dava luogo a particolari difficoltà. Su uno stesso spazio potevano infatti avere vigenza e applicazione sia le norme particolari del luogo, consolidate in consuetudini o statuti, sia lo *ius commune*, il sistema giuridico generale elaborato sulla base romanistica e canonica da un ceto di giuristi, sia infine il diritto personale d'appartenenza. Così un romano poteva farsi giudicare secondo le norme del proprio patrimonio giuridico, e un longobardo secondo i propri costumi; un chierico aveva il diritto ad essere giudicato in base al diritto canonico e da una corte ecclesiastica, mentre il mercante era soggetto alla *lex mercatoria* e giudicato da una corte di suoi pari. Da qui la costante intersecazione di molteplici ordinamenti giuridici, come il diritto comune, il diritto feudale, il diritto mercantile, il diritto statutario, il diritto consuetudinario, il diritto canonico. Il giudice era chiamato a stabilire caso per caso quale diritto applicare, rispettando e prendendo atto delle solenni professioni di appartenenza degli individui a questo o a quel sistema giuridico. La grande complessità dell'ordinamento comune che conteneva sistemi legali diversi contribuì alla raffinatezza dell'elaborazione giuridica, nel constante sforzo intellettuale di stabilire quale corte avesse giurisdizione, che diritto bisognasse applicare, come si potessero riconciliare le differenze giuridiche e così via.

Il pluralismo del diritto occidentale che rifletteva e rinforzava al tempo stesso il pluralismo della vita politica ed economica, fu una fonte non solo di crescita e sviluppo, ma anche di libertà. La concorrenza tra ordinamenti permetteva infatti ai cittadini, alle associazioni, e alle comunità medievali di guadagnare ampi spazi di libertà appellandosi ad autorità diverse, proprio come nel modello teorico elaborato dai *libertarians* si sceglie la propria agenzia di protezione. In questo 'gioco degli appelli' accadeva ad esempio che un servo invocasse protezione presso il tribunale della città contro il suo padrone, o che un vassallo adisse la corte del re contro il suo signore, o che alcune città conservassero la libertà appellandosi alla protezione imperiale contro le mira dei principi, o alla protezione papale contro le mire dell'imperatore, o che le università invocassero lo 'statuto papale' al fine di rendersi autonome dalle autorità civiche. Una piccola comunità come la Repubblica di San Marino, malgrado fosse

circondata da potenti vicini, giocò così bene le proprie carte da riuscire a mantenere fino ad oggi la propria indipendenza.

La produzione privata del diritto conobbe quindi il suo trionfo nel Medioevo, durante il quale la legge non venne mai concepita – a differenza di oggi – come un comando autoritativo che piove sulla testa della comunità. Il diritto scaturiva dalla vita sociale, e si generava dal basso come consuetudine nella forma più decentralizzata possibile. Le fonti parlano di consuetudini regionali, locali, terriere, del fondo e addirittura della casa: ogni più piccola realtà era generatrice di norme, che l'autorità aveva il potere di riconoscere, far rispettare, ma mai modificare. Il diritto medievale era espressione della spontanea autorganizzazione sociale, e non voce del potere. Il ruolo del principe non era quello del legislatore, ma casomai quello del supremo giudice: i pochissimi atti legislativi medievali prodotti dall'autorità politica, come gli editti, furono prevalentemente semplici raccolte di antiche consuetudini e di costumanze del regno, senza alcuna pretesa innovativa. Questa concezione pluralistica e libertaria del diritto venne definitivamente abbandonata solo alla fine del XVIII secolo, quando le idee illuministiche e le rivoluzioni 'borghesi' attribuirono allo Stato il monopolio nel campo giuridico.[44]

[44] Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, particolarmente pp. 56, 59, 96, 132.

Privatizzazione e globalizzazione del diritto: la *lex mercatoria*

La più evidente confutazione della tesi secondo cui il diritto necessita di uno Stato, o comunque di un'autorità centralizzata, è rappresentata dallo sviluppo in età medievale della *lex mercatoria*, il diritto che i mercanti crearono, diffusero e applicarono superando i confini politici, fuori dall'influenza statale. Dopo la caduta dell'Impero romano il commercio si era ridotto drasticamente, fin quasi a scomparire, ma lentamente si erano formati mercati locali, tra di loro separati da barriere geografiche, linguistiche, culturali, normative, che rendevano difficile la loro integrazione. Per rimediare a queste difficoltà comparvero un gran numero di intermediari, il cui compito era quello di ridurre i costi di transazione migliorando i trasporti, approfondendo la conoscenza di lingue e usanze straniere e sviluppando norme commerciali tendenzialmente uniformi. In questo modo alla fine dell'undicesimo secolo si era già sviluppata una *lex mercatoria* che governava virtualmente ogni aspetto del commercio nell'intera Europa, e spesso anche fuori dai confini dell'Europa. Col tempo, mediante continue correzioni spontanee provenienti dal basso, il diritto commerciale divenne sempre più uniforme, preciso, obiettivo e imparziale. I mercanti, spostandosi da un posto all'altro, trasportavano con loro anche le pratiche commerciali del loro luogo d'origine; quando queste si scoprivano uguali a quelle del luogo di destinazione, entravano a far parte della legge mercantile internazionale; in caso di contrasto erano invece le consuetudini più efficienti nel facilitare gli scambi che finivano col prevalere, attraverso una sorta di selezione naturale.[45]

Il carattere obiettivo e imparziale del diritto mercantile discendeva dal principio di reciprocità su cui si basano tutti gli scambi. Poiché i mercanti cambiavano spesso di ruolo (da venditori a compratori a mediatori), solo un diritto imparziale poteva dare loro la

[45] Bruce L. Benson, *The Enterprise of Law. Justice without the State*, San Francisco, Pacific Institute Center for Policy Research, 1990, p. 31.

sicurezza di partecipare in ogni caso ai mutui benefici generati dagli scambi. Inoltre, proprio perché non era progettato da alcun individuo o gruppo particolare, il diritto dei mercanti era quanto di più lontano possibile potesse esistere da un 'diritto corporativo' o da un 'diritto di classe', mirante a favorire gli interessi di un ceto sociale ai danni degli altri. Al contrario, non vi furono mai leggi tanto esigenti e severe con i mercanti come la *lex mercatoria* medievale. Infatti, per favorire l'interesse obiettivo e generale del commercio, bisognava garantire sopra ogni cosa l'affidabilità e la fiducia negli affari. Per tale motivo il *ius mercatorum* esercitava il più spietato rigore nei confronti del mercante quando cadeva in stato d'insolvenza. La grave repressione penale della bancarotta e le infamanti conseguenze personali del fallimento – spiega Francesco Galgano – testimoniano fino a quale prezzo la classe mercantile volesse acquistare credito e godere della fiducia dei mercati.[46]

Il diritto commerciale non veniva amministrato nei tribunali reali (in Inghilterra ad esempio le corti reali di giustizia iniziarono a farsi carico dell'applicazione dei contratti commerciali solo nel diciottesimo secolo[47]), ma in tribunali privati composti dai mercanti stessi. Pur non facendo uso della coercizione governativa, le decisioni dei tribunali mercantili venivano generalmente rispettate anche dai non mercanti e dai perdenti. Infatti, il non mercante o lo straniero che si fosse rifiutato di sottoporsi alla giurisdizione mercantile perdeva, per il futuro, il diritto di invocare a proprio favore il *ius mercatorum*, e in alcune città poteva subire l'interdizione da qualsiasi commercio con i membri della corporazione dei mercanti.[48] I mercanti invece che rifiutavano di sottoporsi a giudizio o a conformarsi alla sentenza non finivano in galera, ma subivano una sanzione spesso ben più temuta: il boicottaggio e l'ostracismo dei colleghi. Nessun mercante avrebbe infatti più commerciato con l'inaffidabile trasgressore. La perdita della propria reputazione, in mercati che si basavano in gran parte sulla

[46] Francesco Galgano, *Lex mercatoria*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 52.
[47] Nathan Rosemberg-Luther E. Birzdell, *Come l'Occidente è diventato ricco*, p. 76.
[48] Francesco Galgano, *Lex mercatoria*, p. 37.

fiducia e non sul ricorso alla forza, equivaleva di fatto alla cessazione dell'attività professionale.[49]

A dispetto dell'idea moderna secondo cui la giustizia rappresenterebbe un 'bene pubblico' che solo lo Stato può fornire, gli arbitrati volontari dei tribunali mercantili presentavano vantaggi enormi per il commercio. Difficilmente il sistema internazionale degli scambi si sarebbe sviluppato, dovendo contare solo sulla giustizia lenta e macchinosa delle corti reali. In primo luogo, perché queste ultime applicavano un diritto diverso da quello commerciale, e non erano in grado di seguirne i rapidi mutamenti: ad esempio, non ritenevano vincolanti i contratti conclusi all'estero o quelli che prevedevano interessi 'usurari', né attribuivano valore di prova ai libri contabili. Solo i mercanti conoscevano questi complessi aspetti tecnici del commercio. In secondo luogo, per i mercanti la rapidità del giudizio era fondamentale, e perciò le formalità procedurali e probatorie erano ridotte all'essenziale: gli appelli contro la sentenza non erano ammessi per non allungare i tempi; le lunghe testimonianze sotto giuramento erano spesso evitate; la forma notarile degli atti non era richiesta; per il passaggio della proprietà bastava il consenso e non era necessaria la consegna materiale del bene; i debiti potevano passare da una persona ad un'altra mediante una semplice dichiarazione scritta liberamente trasferibile.[50]

Per mezzo di questi innovativi strumenti obbligatori e creditizi i mercanti medievali superarono le difficoltà derivanti dall'esigenza di spostare comodamente e senza correre rischi grosse somme di denaro. In età medievale esistevano infatti molte monete auree: nel 1252 Genova cominciò a battere una moneta d'oro a 24 carati, chiamata Genovino, e solo qualche mese dopo i fiorentini emisero il proprio fiorino d'oro; Perugia e Milano le seguirono poco, mentre Lucca si adeguò nel 1273; nel 1284 comparve il ducato veneziano, che servì come standard di valore in tutta l'Europa e conservò il suo contenuto d'oro fino alla caduta della Repubblica di Venezia nelle mani di Napoleone nel 1797. Questo ritorno dell'oro in grande stile fu il

[49] William Wooldridge, *Uncle Sam, the Monopoly Man*, New Rochelle, Arlington House, 1970, p. 95.

[50] Bruce L. Benson, *The Enterprise of Law*, p. 32.

simbolo più spettacolare delle acquisizioni economiche accumulate dal mondo cattolico nei due o tre secoli precedenti, e un simbolo tangibile dell'incipiente superiorità dell'Occidente sull'Oriente bizantino e islamico. Furono le esigenze dettate dal commercio, e non le ragioni politiche, a spiegare il fatto che i primi passi verso la coniazione di monete d'oro nel Medioevo ebbero luogo in centri economici e finanziari come Genova e Firenze, e non nelle capitali degli Stati nazionali come Londra, Parigi, o Roma.[51] Questo sviluppo rappresenta una conferma storica delle teorie degli economisti austriaci, secondo cui il mercato tende a produrre spontaneamente una moneta-merce che funge da standard o unità di misura universale degli scambi.

In pratica quindi nel Medioevo era come se vi fosse una sola moneta, dato che erano tutte fatte dello stesso materiale, e proprio per questo i rapporti di cambio tra le diverse monete erano fissi. L'ingegnosa lettera di cambio ideata dai mercanti italiani permetteva di depositare presso un banchiere una certa quantità di oro ricevendo in cambio un titolo di credito, che conteneva un ordine di pagamento. In questo modo la carta iniziò a sostituire nella circolazione monetaria l'oro, che però continuava a essere la vera moneta, di cui le banconote erano solo una "rappresentazione". In età moderna invece la cartamoneta cessò progressivamente di rappresentare una reale ricchezza sottostante, fino a sganciarsi completamente nel XX secolo, tanto che si può parlare di una generale "tragedia della rappresentanza" che ha caratterizzato dopo il Medioevo tanto i sistemi monetari che quelli politici (a differenza infatti che nei corpi rappresentativi medievali, composti da veri rappresentanti nel senso privatistico del termine, cioè effettivi portaparola di una volontà altrui, dopo la Rivoluzione francese i "rappresentanti" eletti non saranno più veramente tali, potendo agire senza alcun vincolo di mandato).[52]

[51] Peter L. Bernstein, *Oro. Storia di un'ossessione*, Milano, Longanesi, 2002, p. 115.

[52] Scrive infatti acutamente Carlo Lottieri: «Per certi aspetti, l'abbandono dell'oro come valuta fa il paio con la crisi dei sistemi rappresentativi medioevali, tanto che si potrebbe parlare di una più generale "tragedia della rappresentanza". Nell'ambito monetario è infatti avvenuto qualcosa di simile a quanto accaduto in ambito politico, dove rappresentanti che in passato erano solo portaparola e mandatari di chi li aveva delegati, nel corso dei secoli sono riusciti ad appropriarsi *in toto* della volontà di chi avrebbero invece

Agli inizi del tredicesimo secolo il diritto mercantile occidentale aveva acquisito il carattere di un sistema completo di principi, concetti, regole e procedure, la maggior parte dei quali fa parte degli elementi strutturali del diritto commerciale in vigore oggi.[53] Nessun legislatore avrebbe potuto creare un corpo di norme così flessibile, capace di sopravvivere per tanti secoli. Ancora una volta, la storia dimostra che tutte le istituzioni giuridiche ed economiche del capitalismo non sono una creazione del potere statale, né sono sostenute da questo. Al contrario, sono nate e si sono sviluppate fuori dallo Stato, e malgrado tutti gli ostacoli frapposti dal potere politico.

dovuto semplicemente difendere, rivendicando addirittura, e con successo, un mandato slegato da ogni vincolo o impegno contrattuali» (Carlo Lottieri, "L'oro e la storia d'Occidente", *Il Domenicale*, sabato 19 aprile 2003, p. 2).

Per una rigorosa difesa della rappresentanza medievale e un'altrettanto esplicita condanna della rappresentanza moderna, che consegna il potere a rappresentanti senza vincolo di mandato, si veda il capolavoro del grande liberale Bruno Leoni, *La libertà e la legge*, Macerata, Liberilibri, 1995, pp. 126 ss.

[53] Harold J. Berman, *Diritto e rivoluzione*, pp. 355-357.

Santificazione della proprietà privata

Secondo un grande storico come Fernand Braudel il riconoscimento medievale del diritto all'eredità fu essenziale nel processo di sviluppo che porterà alla nascita del capitalismo.[54] In Oriente si riteneva infatti che tutta la terra appartenesse al sovrano, il quale la distribuiva a capi del suo esercito in cambio dei servizi militari, ma solo a titolo vitalizio. Alla loro morte i possedimenti non passavano ai propri eredi, ma ritornavano al sovrano. Con questo sistema, quando un capo militare fosse diventato più vecchio, i suoi subordinati avevano interesse a dichiararsi fedeli non a lui, ma all'autorità superiore che avrebbe redistribuito alla morte i suoi possedimenti. Gli effetti erano pertanto quelli di allentare notevolmente l'intensità dei legami con i vassalli feudali, e rafforzare invece la fedeltà al sovrano. Solo in Occidente (e in Giappone, che ebbe un'evoluzione storica dal feudalesimo al capitalismo simile a quella europea) la terra e l'obbligo di prestare il servizio militare rimanevano in capo alla famiglia del vassallo, come sancirono anche formalmente il *Capitolare di Kiersy* dell'877 e, per i feudi minori, la *Constitutio de feudis* del 1037. Il risultato fu quindi quello di creare una pluralità di centri di potere relativamente autonomi non solo militarmente ma anche economicamente. È del tutto probabile quindi che il capitalismo sia sorto in Europa e in Giappone prima che altrove proprio perché in queste aree il diritto ereditario della proprietà era un'istituzione già acquisita grazie al feudalesimo.

Non solo: proprio con l'ereditarietà, e la conseguente sicurezza nel lungo periodo della proprietà, si spiega il maggiore sviluppo agricolo che l'Europa medievale ha conosciuto rispetto all'Oriente. Il possesso vitalizio della terra, infatti, aveva l'effetto economico sfavorevole di dare agli affittuari a vita ogni incentivo per un supersfruttamento a breve termine, e nessun incentivo a reinvestire risorse in miglioramenti a lungo termine. I disastrosi risultati che un tale sistema produce nel tempo si possono vedere oggi non solo nei

[54] Fernand Braudel, *La civiltà materiale, economia e capitalismo*, vol. II, Torino, Einaudi, 1982, pp. 599-600.

deserti dell'Asia centrale, per lunghi secoli abitanti da popolazioni nomadi, ma soprattutto nel mondo islamico, la cui quasi totale desertificazione è l'effetto della secolare persistenza di questi sistemi disincentivanti, che col tempo hanno provocato la sterilità del terreno e il permanente degrado del suolo. Non è stato il clima, ma la mancanza della proprietà privata sul suolo che ha sempre impedito agli arabi di sviluppare efficientemente l'agricoltura.[55]

Già nel Trecento il grande storico ed economista arabo Ibn Khaldun aveva ricordato come gran parte della regione desertica compresa tra il Sudan e il Mediterraneo prima dell'arrivo degli arabi fosse intensamente coltivata, e anche Engels notò la 'curiosa circostanza' che nel mondo islamico vaste aree un tempo fertili erano diventate del tutto aride. Particolarmente interessante è il caso della Libia, che oggi è più del 90 percento desertificata, ma che ai tempi di Roma era uno dei luoghi più fertili del mondo, senza che nessuna variazione climatica sia da allora intervenuta per giustificare un simile cambiamento. Sotto i romani, infatti, la terra della Tripolitania era coltivata da contadini berberi e da ex soldati dell'Impero, i quali ne avevano la piena proprietà. Il sistema cambiò con l'invasione dei Vandali nel 455 d.C., i quali istituirono una forma di proprietà collettiva che, nelle sue caratteristiche essenziali, rimase intatta con l'arrivo degli Arabi, e che quindi dura da 1500 anni. L'attuale vasto deserto libico è dunque il risultato della mancanza della proprietà privata, che ha incentivato per secoli le persone a considerare la vegetazione come un bene libero e gratuito, invece che favorirne la conservazione.[56]

Quale contrasto con la ricca e feconda terra d'Europa! Malgrado tutti i disastri e le guerre che ha conosciuto nella sua storia, la civiltà è potuta fiorire proprio perché durante tutto il Medioevo gli

[55] Tom Bethell, *The Noblest Triumph. Property and Prosperity through the Ages*, New York, St. Martin Press, 1998, pp. 225-202.

[56] Oggi il medesimo atteggiamento degli arabi verso la proprietà è ben visibile nelle terre della Palestina. Ai tempi della Bibbia la Giudea e la Samaria erano largamente coltivate con complessi sistemi di scolo, ma non appena arrivarono gli arabi tutto si deteriorò rapidamente. Solo con la nascita d'Israele nel 1948 queste terre sono nuovamente state strappate al deserto (Guglielmo Piombini, "Lo statalismo rovina l'Islam", *Enclave. Rivista libertaria*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, n. 14, 2001, pp. 21-24).

europei sono riusciti, spesso miracolosamente, ad evitare migrazioni di massa da parte di popoli nomadi o conquiste da parte di popoli orientali (come gli unni, i mongoli, o gli arabi), continuando così per secoli e secoli instancabilmente a disboscare, bonificare e colonizzare le terre in proprietà, trasmettendole ai propri discendenti. In ogni fertile zolla d'Europa, coltivata assiduamente da un numero incalcolabile di generazioni, vi è racchiusa la cultura e la storia gloriosa di questi ingegnosi coloni dell'Europa medievale.

L'origine medievale del capitalismo

Nell'Europa medievale il rispetto della proprietà privata, senza il quale non avrebbe potuto germogliare l'economia di mercato, fu anche il risultato indiretto dello scontro tra potere spirituale e potere temporale. La Chiesa non aveva mai sostenuto dottrine socialiste, arrivando al massimo ad esortare alla rinuncia volontaria della propria ricchezza. Per questo motivo condannò come eretiche quelle tendenze (dei dolciniani, dei catari, degli anabattisti) che miravano all'esproprio, alla redistribuzione e alla messa in comune delle ricchezze altrui. Contro la corrente francescana degli Spirituali, che predicava la rinuncia a tutti i possessi, il papa Giovanni XXII emanò nel 1323 una Bolla che condannava come eresia la negazione del fatto che Cristo e gli apostoli avessero posseduto dei beni. Sei anni dopo, con un'altra Bolla, lo stesso papa affermò che la proprietà dell'uomo sui suoi averi non è diversa dalla proprietà di Dio sull'universo, conferita all'uomo creato a sua immagine e somiglianza.

Il sostegno della Chiesa alla proprietà divenne una vera e propria questione di principio quando si trattò di reagire agli assalti del re di Francia Filippo IV (il Bello). Per proteggere i beni ecclesiastici dalle minacce di esproprio da parte della Corona, i teologi della Chiesa iniziarono a definire la proprietà come un diritto inviolabile – in un primo tempo solo la proprietà della Chiesa, e poi per inferenza tutte le proprietà. Egidio Romano, discepolo di San Tommaso, argomentò che Filippo IV non poteva appropriarsi delle ricchezze della Chiesa perché i diritti di proprietà sono antecedenti e trascendenti quelli dello Stato. Il suo avversario Giovanni di Parigi affermò, in difesa delle pretese del re di Francia, che i diritti di proprietà derivano da concessioni reali, e che anche la Chiesa possiede i suoi beni in virtù di queste concessioni. Anch'egli tuttavia credeva nell'inviolabilità della proprietà privata, una volta stabilita la sua titolarità. La disputa tra il Papato e l'autorità secolare produsse quindi il benefico effetto di veder confermato, da entrambe le parti, il carattere sacrosanto della proprietà. Per quanto in disaccordo sulla sua

fonte, tutti e due gli schieramenti ritenevano che doveva essere protetta dalle usurpazioni, provenissero dalla Chiesa o dal re.[57]

Anche a motivo di questo benevolo atteggiamento della Chiesa medievale verso la proprietà, sono sempre più numerosi gli studiosi che contestano la tesi dell'origine protestante del capitalismo. I divieti ecclesiastici nei confronti degli interessi usurari e la dottrina del giusto prezzo vengono generalmente citati come esempi per dimostrare la presunta opposizione della Chiesa alla libertà di mercato. Ragionando in questo modo non si può evitare di cadere in un notevole paradosso: com'è possibile che lo spirito capitalistico nasca proprio in un momento in cui il pensiero religioso e filosofico dominante enfatizzava gli aspetti mistici ed ascetici della vita, col sostegno dell'autorità morale e giuridica della potentissima gerarchia ecclesiastica? Eppure, a differenza di altrove, il commercio fiorì.[58]

Non c'è altro modo per risolvere l'enigma di un sistema economico che per più di quattrocento anni prospera sotto il completo dominio di una ideologia avversa, se non ammettendo che questa ostilità ecclesiastica fu molto meno reale di quanto si pensi, come dimostrato dal fatto che le condanne moralistiche del profitto vennero col tempo superate proprio all'interno della Chiesa, grazie alle profonde analisi economiche dei francescani Giovanni Olivi, san

[57] Richard Pipes, *Property and Freedom*, New York, Knopf, 1999, p. 18.

[58] Nel Medioevo cristiano venne anzi del tutto superato il disprezzo, tipico delle società classiche, verso il lavoro manuale, le attività pratiche, e il commercio. Scrive Jacques Le Goff: «Con la glorificazione degli utensili usati dai monaci, con il prestigio delle corporazioni dei mestieri, con la considerazione dell'utilità dei lavoratori per l'insieme della società e con l'idea che l'uomo che lavora può essere un collaboratore della creazione realizzata dal primo grande lavoratore, Dio, si profila una concezione davvero moderna del lavoro. Più precisamente, il cristianesimo medievale rimuove in gran parte i blocchi che ostacolavano lo sviluppo di un'economia di tipo moderno che più tardi si chiamerà 'capitalismo'. Ammettendo la legittimità di certi profitti e la riscossione di un tasso moderato d'interesse, prendendo in considerazione il concetto di rischio economico, sottraendo certe pratiche commerciali alla condanna dell'usura, aprendo la speranza del purgatorio all'usuraio, fino a quel momento buono solo per l'inferno, rinunciando a considerare il denaro come un oggetto diabolico, la Chiesa ha fatto scomparire – a volte in maniera persino troppo liberale – i tabù che contribuivano a impedire lo sviluppo economico e in particolare l'economia monetaria e un'economia mondiale» (Jacques Le Goff, *L'Europa medievale e il mondo moderno*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 30-31).

Bernardino da Siena, sant'Antonino da Firenze, e successivamente degli scolastici della scuola di Salamanca.[59]

Proprio studiando a fondo questi rappresentanti del pensiero economico medievale Murray N. Rothbard è arrivato a respingere la tesi weberiana, rilevando in primo luogo che alcune aree calviniste, come la Scozia, sono rimaste per un certo tempo relativamente sottosviluppate; e in secondo luogo che il capitalismo moderno nasce nel Medioevo nelle città-stato cattoliche italiane.[60] Fu infatti sfruttando la lotta tra il papato e l'Impero che la borghesia riuscì a ritagliarsi ampi spazi di autonomia, iniziando a ricostruire la società dal basso. Il risultato fu la nascita dei Comuni, veri e propri mercati fortificati e autogovernati: un fenomeno mai accaduto prima, in Europa come nel resto del mondo. Niente di simile infatti si può trovare nelle civiltà asiatiche o nel mondo musulmano.

Il movimento comunale, la cui emancipazione segna l'inizio del capitalismo, ebbe successo solo perché aveva di fronte un potere pubblico disperso, privo come non mai dei mezzi militari e finanziari per costringere all'obbedienza i suoi sudditi. Si spiega in questo modo la tesi di Jean Baechler, oggi ampiamente accettata, secondo cui l'espansione del capitalismo ha la sua origine e la sua ragion d'essere nell'anarchia feudale. Fu grazie alla formazione di un sistema politico a struttura policentrica, spiega Luciano Pellicani, che il capitalismo riuscì a svilupparsi sino a imporsi come il modo di produzione dominante.[61] Contrariamente quindi alla tesi sostenuta dai liberali ottocenteschi fautori delle unificazioni politiche, la storia europea dimostra che è stata l'assenza di potere politico concentrato che ha

[59] Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, pp. 59 ss. Sul contributo della scuola francescana si sofferma particolarmente Oreste Bazzichi, *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Cantalupa (TO), Effatà, 2003. Sulle radici cattoliche del pensiero economico liberale si veda anche Paolo Zanotto, "La tradizione cristiana nelle radici storico-dottrinali dell'austro-libertarismo contemporaneo", *Federalismo & Libertà*, Bologna, Edizioni Il Fenicottero, 2002, numero unico, pp. 229-274.

[60] Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, pp. 137-142. Un classico della critica alla tesi weberiana è Michael Novak, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994.

[61] Luciano Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo*, pp. 171 e 178.

permesso al commercio e alla proprietà privata di acquisire libertà e sicurezza.

Il borghese medievale, in origine spesso un umile contadino sfuggito dalle campagne, è dunque quella figura eroica a cui riesce per la prima volta il miracolo della moltiplicazione della ricchezza: non con i metodi, in auge fin dall'antichità, della guerra, del saccheggio e della pirateria, ma con i mezzi pacifici dell'invenzione, del lavoro, della produzione e dello scambio. A lui si devono le creazioni dei moderni strumenti del capitalismo, come l'impresa, le filiali, il sistema bancario, la contabilità, il credito e soprattutto la lettera di cambio. Nella Firenze medievale nascono per la prima volta una letteratura e una trattatistica che celebrano le eroiche virtù del mercante, e indicano nel comportamento degli uomini d'affari un modello culturale da seguire. Negli scritti di Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti, Matteo Palmieri, tutti personaggi di grande rilievo nella vita politica fiorentina, l'imprenditore viene raffigurato come un uomo libero, mosso da una volontà operosa, prudente nel valutare la situazione reale e i propri mezzi, coraggioso nell'accettare l'esito dei suoi traffici, consapevole della capacità creativa dell'operosità umana e munito di una visione dinamica del concetto di ricchezza. L'attività economica diviene così una manifestazione della potenza creatrice dell'uomo, il quale con la sua attività può accrescere indefinitamente le risorse.[62]

E difatti, mai prima di allora una così gran parte della popolazione era stata liberata dal bisogno, né era stata disponibile una tale varietà e abbondanza di beni: non nell'antica Roma ai tempi del massimo splendore, e neppure nei paesi arabi e bizantini al loro apogeo. L'opulenza e la potenza acquisita dalla classe borghese medievale era tale, che molti uomini d'affari potevano trattare alla pari con i re, e persino con l'Imperatore e il papa. In molte occasioni le monarchie si trovarono alla dipendenza finanziaria delle grandi compagnie, come quando i Bardi e i Peruzzi prestarono un milione e mezzo di fiorini al re d'Inghilterra Edoardo III, sulla garanzia delle

[62] Gualberto Gualerni, *L'altra economia e l'interpretazione di Adam Smith*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 20.

entrate reali.[63] Nel Trecento tuttavia l'alterna contrapposizione tra potere sociale e potere statale vedrà un netto recupero di quest'ultimo. Le conseguenze per la popolazione europea saranno rovinose.

[63] Luciano Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo*, pp. 214, 215, 224.

La progressiva affermazione dello Stato moderno

1) La Francia del Trecento

Il primo passo nella costruzione della sovranità statuale moderna avviene quando un membro dell'aristocrazia riesce con la forza, e malgrado l'opposizione degli suoi pari, a monopolizzare le funzioni di pacificatore entro un dato territorio, costringendo tutta la popolazione a rivolgersi esclusivamente a lui invece che ad altri nobili. Questo momento decisivo per la nascita dello Stato si verificherà solo nel XIV secolo, nella Francia di Filippo IV, quando l'ordine privatistico della società medievale, fondato su *élite* naturali concorrenti, lascia il posto alla monarchia statale: il primo embrione di quell'organizzazione politica centralizzata la cui crescita sarà lenta ma continua per tutti i secoli successivi, fino a raggiungere il suo apice nel Novecento. Si possono peraltro individuare quattro periodi 'rivoluzionari', che hanno dato un impulso rilevante alla distruzione dell'eredità medievale e all'affermazione dello Stato onnipotente: 1) la Francia del Trecento; 2) la Riforma protestante; 3) la Rivoluzione francese; 4) la prima guerra mondiale e l'era democratica.[64]

[64] Queste quattro tappe di affermazione dello statalismo coincidono sostanzialmente con le quattro fasi 'rivoluzionarie' della modernità che, secondo il maggior esponente del pensiero controrivoluzionario cattolico del Novecento, Plinio Correa de Oliveira, hanno segnato la progressiva distruzione della civiltà cattolica medievale. Egli individua le quattro fasi della Riforma protestante, della Rivoluzione Francese, del Comunismo, e di una meno precisata Rivoluzione tribale, che dovrebbe coincidere con la Rivoluzione Culturale avvenuta negli anni Sessanta (Plinio Correa de Oliveira, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, Piacenza, Cristianità, 1977). Sulla figura di questo pensatore brasiliano si veda la pregevole biografia scritta da Roberto de Mattei, *Un crociato del secolo XX*, Casale Monferrato, Piemme, 1996. Un apprezzabile tentativo di conciliazione della filosofia controrivoluzionaria cattolica con l'economia austriaca si ha nel libro di Adolpho Lindenberg, *Il libero mercato in una società cristiana*, Udine, Segno, 2000, con prefazione di Padre Robert Sirico.

Per quanto si è scritto finora, non sembra possibile proiettare sul medioevo delle categorie, come quelle di Stato e di sovranità, che sono tipicamente moderne. Un autorevole studioso controrivoluzionario italiano, Roberto de Mattei, polemizzando con le tesi anarco-capitaliste di Pierre Lemieux, scrive invece che «fin dalla sua formazione all'alba del medioevo, la civiltà europea conosce la sovranità dello Stato» (Roberto de

L'Europa medievale, politicamente policentrica, era unificata culturalmente nella lingua, nella cultura, nei costumi e nella religione da un comune insieme di valori cristiani. In mille anni, a partire da Costantino, al cristianesimo era riuscito ciò cui neppure l'impero romano era giunto: unire cioè in una stessa cultura e con una stessa lingua di scambio non soltanto l'Europa occidentale ma anche quella centrale e nordica.[65] In questa vasta *Res publica christiana* l'autorità secolare non era mai onnipotente, perché si riteneva che la legge divina e naturale costituisse un limite invalicabile al potere dei monarchi. A partire dal rivoluzionario *Dictatus Papae* del 1075 di Gregorio VII, sul rispetto di questi precetti vegliava anche formalmente il potere universale, ma solo spirituale, del papato. L'efficacia di questo controllo nel limitare gli arbitri del potere, che attraverso la minaccia di scomunica poteva sciogliere i sudditi dal dovere di fedeltà, è testimoniata dai famosi gesti di pubblica sottomissione all'autorità della Chiesa compiuti dagli imperatori Teodosio ed Enrico IV. L'idea dell'origine divina del potere, anziché aver favorito un potere arbitrario e illimitato come molti erroneamente credono, è servita per molti secoli a limitarlo. La formula di San Paolo "ogni autorità deriva da Dio" non aveva tanto lo scopo di invitare i sudditi all'obbedienza verso il potere, quanto di invitare il potere

Mattei, *La sovranità necessaria. Riflessioni sulla crisi dello Stato moderno*, Roma, Il Minotauro, 2001, p. 13). L'autore tuttavia utilizza il termine 'Stato' in senso lato, come sinonimo di organizzazione politica, e non in senso stretto come 'Stato moderno'. L'atteggiamento cattolico più coerente verso lo Stato, inteso in questa seconda accezione, è stato espresso da Vittorio Messori, intervistato su *Enclave* da Carlo Stagnaro: «Penso che il moloch statuale sia la bestia dell'Apocalisse. In una prospettiva di fede, lo Stato nato dalla fine dell'*Ancien Régime* mi fa orrore» (*Enclave. Rivista libertaria*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, n. 14, 2002, p. 36).

[65] Una rete fittissima di università e, soprattutto, di abbazie, monasteri, conventi, oltre che di diocesi, costituiva la solida impalcatura attorno alla quale si strutturava una vita comune dai bordi lusitani dell'Atlantico sino alle brumose pianure slave. Sulle strade europee si muovevano studenti e professori, mercanti e pellegrini che non conoscevano né i nazionalismi (con conseguenti tentazioni di aggressività se non di razzismo), né la sensazione di appartenere a culture diverse. Si spiega in questo modo, secondo Vittorio Messori, l'odio dei nazionalisti, dei 'democratici', e dei 'progressisti', per una realtà politico-culturale come l'Impero austro-ungarico, ultimo brandello del Sacro Romano Impero, che in qualche modo testimoniava l'unità perduta dell'Europa (Vittorio Messori, *Pensare la storia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1992, pp. 318-319).

all'obbedienza verso Dio. La Chiesa, chiamando i prìncipi rappresentanti di Dio, si proponeva di far loro sentire che essi esercitavano la loro autorità soltanto come un mandato, e dovevano quindi usarne secondo la volontà del Signore da cui l'avevano ricevuto. Si trattava quindi non di permettere al principe di fare le leggi che voleva, ma di piegarlo a riconoscere una legge divina superiore.[66]

Mentre fino al Duecento c'era stato un equilibrio tra la Chiesa e il potere secolare, con una leggera prevalenza del potere spirituale, nel XIV secolo questo equilibrio si rompe a vantaggio del nascente Stato nazionale, il quale (soprattutto in Francia, ma anche in Inghilterra) riuscirà ad imporre per la prima volta una crescente quantità di tasse, regolamentazioni e controlli, devastando il continente con guerre ininterrotte per più di un secolo (la guerra dei cento anni dal 1337 al 1453). Il battesimo dello Stato, lungi dall'essere pacifico, si realizzò quindi attraverso spregiudicate azioni di violenza, guerra e rapina: nelle parole dello storico Charles Tilly, di vero e proprio crimine organizzato su vasta scala.[67]

Fu dunque nella Francia di Filippo IV il Bello che lo Stato inizia a farsi prepotentemente largo tra le istituzioni medievali. Il primo passo ai danni dell'economia capitalistica fu l'attacco del re francese alle fiere della regione di Champagne, che rappresentavano il principale snodo del commercio internazionale, grazie al fatto di essere zone franche, non tassate né regolate dai re o dai nobili francesi, e dove la giustizia veniva efficientemente apprestata da competitive corti private o mercantili. Tuttavia all'inizio del Trecento, per finanziare le sue guerre dinastiche, Filippo il Bello iniziò a saccheggiare, tassare pesantemente e regolamentare le fiere (espellendo ad esempio i mercanti fiamminghi), di fatto distruggendole. Inoltre egli attaccò altri ricchi gruppi sociali, confiscando le loro ricchezze, come i mercanti lombardi, gli ebrei, i Templari (fino all'annientamento dell'ordine) e la Chiesa stessa, arrivando alla deportazione ad Avignone della sede papale per quasi

[66] Bertrand de Jouvenel, *Il potere*, p. 29.

[67] Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", in *Bringing the State Back In*, Cambridge University Press, 1985.

tutto il secolo. Non ancora soddisfatto, Filippo cercò di procurarsi ulteriori entrate attraverso l'adulterazione del conio, dando inizio ad un secolare processo inflazionistico.

Le contribuzioni richieste alla popolazione durante la guerra dei cent'anni continuarono a lungo, ma il popolo non si adattò mai a considerarle come permanenti e insorse contro di esse quasi contemporaneamente tanto in Francia come in Inghilterra. Soltanto dopo la fine della guerra l'abitudine al sacrifico permise l'istituzione di un'imposta fissa, la taglia, suscettibile di alimentare un esercito permanente. Il potere – commenta Bertrand de Jouvenel – compì in tal modo un formidabile passo in avanti. Invece di mendicare aiuti in congiunture eccezionali, possedeva ormai una dotazione permanente, e mise tutto il suo impegno nello sforzo di accrescerla.[68]

L'irruzione nel mondo medievale di un soggetto che ambiva a farsi Stato provocò una disastrosa crisi economica, che durò dal 1300 fino alla metà del secolo successivo, colpendo tutto il continente con l'eccezione di alcuni comuni italiani. Alla depressione generata dalle imposizioni statali seguì un crollo verticale della popolazione: la popolazione europea era cresciuta da 24 milioni nell'anno 1000 a 54 milioni nel 1340, ma in poco più di un secolo, dal 1340 al 1450, calerà a 37 milioni. Generalmente si attribuisce questo tracollo demografico alla peste nera che a partire dal 1348 spazzò via un terzo della popolazione europea. Tuttavia, come nota giustamente Rothbard, la peste nera fu largamente la conseguenza dell'abbassamento del tenore di vita della popolazione, e quindi della minore resistenza alle malattie, causata dalla rovina economica.[69]

2) La Riforma protestante

A dispetto della depressione generale del XIV secolo, l'Europa dimostrò grandi capacità di ripresa, e l'Italia ebbe nel Quattrocento il suo secolo d'oro, testimoniato dallo splendore artistico rinascimentale. Agli inizi del Cinquecento la partita fra lo Stato moderno e i modelli politico-istituzionali concorrenti (l'impero, i comuni, le confederazioni, le Hanse, gli ordini cavallereschi), iniziata

[68] Bertrand de Jouvenel, *Il Potere*, p. 5.
[69] Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, p. 70.

due secoli prima, era ancora tutta da giocare, e non vi erano motivi per pensare che il primo avrebbe avuto la meglio.[70] Tuttavia, nel periodo decisivo che va dalla morte dell'imperatore Carlo V nel 1558 alla pace di Westfalia del 1648, lo Stato prende definitivamente il sopravvento.[71]

Le ragioni della vittoria storica dello Stato moderno sul mondo medievale sono state analizzate ampiamente dagli storici, i quali in genere hanno indicato ragioni militari, cioè la superiore capacità dello Stato di concentrare armi, uomini e risorse finanziarie per le sue guerre (così Charles Tilly),[72] oppure altre spiegazioni come il mutuo rafforzamento (gli stati sovrani territoriali preferivano avere a che fare con altri organismi politici simili, escludendo quelli non-territoriali quali le Hanse e gli ordini religiosi cavallereschi, come venne dimostrato dalla pace di Westfalia del 1648), e l'imitazione (così Hendrik Spruyt): gli uomini politici tendono infatti ad adottare quei sistemi che altrove sembrano risultare efficaci, e la facile discesa di Carlo VIII re di Francia in Italia nel 1494 sembrò a quel tempo provare la superiorità dello Stato territoriale sulle città-stato e le signorie italiane.[73]

[70] Le Hanse erano confederazioni di mercanti che fornivano servizi di protezione e giustizia. La lega dei mercanti delle fiere francesi e fiamminghe arrivarono a comprendere i mercanti di sessanta città. La lega anseatica comprendeva innumerevoli città tedesche e del Mar Baltico, avendo anche il potere di concludere trattati internazionali. Le Hanse, comunque, operavano non su base territoriale, ma nei luoghi dove si spostavano i loro membri. La Lega anseatica, ad esempio, aveva giurisdizione anche in alcuni porti inglesi. Gli ordini militari e religiosi, come i Templari, i cavalieri di San Giovanni, i cavalieri Teutonici e i cavalieri di Malta, possedevano enormi ricchezze e intrattenevano rapporti diplomatici internazionali pur non avendo una base territoriale delimitata. I Cavalieri di Malta anche oggi hanno le loro ambasciate, i loro passaporti, francobolli, e monete.

[71] Martin van Creveld, *The Rise and Decline of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 415. In questo eccellente libro che analizza l'intero processo di formazione e declino dello Stato moderno, Van Creveld individua le seguenti fasi: I) dal 1300 al 1648: nascita dello Stato; II) dal 1648 al 1789: lo Stato come strumento; III) dal 1789 al 1945: lo Stato come ideale etico; IV) dal 1945 (o più precisamente dal 1696) al 1975: la diffusione dello Stato nel mondo; V) dal 1975 a oggi: il declino dello Stato.

[72] Charles Tilly, *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1984.

[73] Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and Its Competitors*, Princeton University Press, 1994.

Pur contenendo importanti elementi di verità queste spiegazioni sono insufficienti. La tesi di Tilly ha certamente il merito di evidenziare come lo Stato nasca dalla guerra e per la guerra, ma nel complesso risulta difficile affermare che gli stati territoriali avessero dimostrato una schiacciante superiorità militare sulle altre realtà politiche. La storia medievale è anzi ricchissima di esempi di piccole entità che, grazie alla temporanea confederazione e mutua difesa, mediante trattati di difesa, patti, leghe e alleanze, riuscirono a vincere contro nemici apparentemente molto più potenti: basti pensare al modo in cui resistettero alle pretese di re, principi e imperatori le leghe lombarde, toscane, anseatiche, di Westfalia, del Reno, lionesi, fiamminghe, svizzere e olandesi. Anche l'ordine libertario e decentralizzato della piccola Irlanda, malgrado i ripetuti tentativi d'invasione da parte della più centralizzata monarchia inglese, perdurò ininterrottamente senza alcun governo centrale dall'antichità fino alla metà del XVII secolo! Non dobbiamo dimenticare inoltre che le città della lega anseatica o i comuni italiani non subirono mai alcuna sconfitta decisiva sul campo, sul genere di quanto accadde agli imperi precolombiani crollati sotto i colpi dei *conquistadores* spagnoli. Piuttosto, queste realtà finirono col subire un lento e progressivo processo di centralizzazione sia all'interno che dall'esterno.

Perché avvenne questo? E' del tutto probabile che, ancora una volta, il fattore decisivo dei cambiamenti storici sia stato giocato dalle idee, dal generale mutamento di opinioni politiche avvenuto durante il Cinquecento nella società europea. Lo Stato moderno acquisì infatti in questo periodo un forte sostegno intellettuale da due parti: i riformatori protestanti da un lato e gli apologeti dell'assolutismo dall'altro. Non il papato, ma lo Stato rappresentava per Lutero lo strumento di Dio, e pertanto i sudditi gli dovevano la più assoluta obbedienza. Rothbard ricorda che furono i gesuiti i primi a notare questo stretto collegamento tra i leader protestanti come Lutero e gli amorali teorici della politica come Machiavelli: i due veri e propri padri fondatori del moderno Stato secolarizzato. Entrambi, rifiutando per differenti ragioni la legge naturale elaborata dalla scolastica cattolica come base morale della politica, si sbarazzarono degli unici criteri sviluppati nei secoli per valutare e condannare le azioni dei

governanti.[74] Per questo motivo si è parlato di una "inconsapevole collaborazione di Machiavelli e Lutero per l'emancipazione dello Stato",[75] che darà modo a Hobbes di formulare "un sistema politico che è insieme perfettamente machiavellico e perfettamente protestante".[76]

Conclude H.W. Crocker: «Durante la Riforma era la Chiesa Cattolica che difendeva la libertà, e non solamente perché proteggeva l'Europa dai turchi. Infatti, era la Chiesa che promuoveva la libertà artistica del Rinascimento e del Barocco, ed erano i protestanti che condannavano l'arte religiosa come forma di idolatria e sensualismo. Era la Chiesa che sponsorizzava la libertà letteraria degli umanisti, ed erano i protestanti che la condannavano come paganesimo. Era la Chiesa che affermava il libero arbitrio dell'uomo, ed erano i protestanti ad insistere che il destino di ogni uomo è determinato prima della sua nascita. Ma più di ogni altra cosa, era la Chiesa che si opponeva al potere assoluto dello Stato, rivendicando il suo ruolo di corte d'appello universale, indipendente e suprema, contro gli editti dei re, mentre i protestanti fecero della religione un semplice dipartimento del governo, sotto lo stretto controllo dei principi (in Germania), del monarca (in Inghilterra e in Scandinavia) o del consiglio cittadino (a Ginevra, dove Calvino fonderà la prima teocrazia poliziesca cristiana della storia)».[77]

3) La Rivoluzione francese

Malgrado la crescente concentrazione del potere in capo al sovrano, l'assolutismo monarchico dell'*Ancien Régime* fu tale solo di nome, ma non di fatto. I re infatti riconoscevano che vaste aree della società erano sottratte al loro controllo; mantenevano una bassissima tassazione rispetto agli standard contemporanei, non superando mai il 5-10 percento del reddito nazionale; rispettavano le costumanze locali

[74] Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, p. 138.

[75] Federico von Bezold, *Stato e società nell'età della Riforma*, Venezia, La Nuova Italia, s.d. p. 59.

[76] Rocco Montano, *Il superamento di Machiavelli*, Napoli, G.B. Vico, 1972, p. 25.

[77] H.W. Crocker III, *Triumph. The Power and the Glory of the Catholic Church*, Roseville, Prima Publishing, 2001, p. 257

e le consuetudini del regno. È vero che i sovrani assoluti negavano alla stragrande maggioranza dei sudditi ogni forma di partecipazione politica, ma almeno non pretendevano di ergersi sistematicamente a loro tutori, o di inculcargli determinate ideologie. I sudditi venivano generalmente lasciati liberi di praticare le proprie usanze e di svolgere i propri affari. Infatti, per assoluti che pretendessero di essere, i sovrani non intervennero mai nel diritto privato, né utilizzarono mai il nazionalismo per scopi politici: nel 1789 la Francia era ancora divisa in 80 province, ciascuna delle quali aveva le sue separate leggi, consuetudini e tradizioni politiche. A differenza dei dittatori e dei parlamenti moderni, i re dell'*Ancien Régime* (e a maggior ragione quelli medievali) per definizione non potevano modificare le norme che regolavano la proprietà, le successioni, i rapporti famigliari e in generale le consuetudini, perché traevano la propria legittimità a regnare proprio da queste tradizioni giuridiche. I decreti del Re di Francia si inserivano quindi in una complicata rete di diritti e doveri, incontrando l'opposizione di parlamenti e privilegi locali vari concessi nel corso della storia. Inoltre le guerre settecentesche erano limitate nell'estensione e ampiamente civilizzate da regole che, a differenza di oggi, ne circoscrivevano gli effetti negativi: Federico il Grande di Prussia affermava di combattere le guerre in maniera tale che le popolazioni locali non se ne accorgessero neanche![78]

Il primo Stato che mobilitò l'intera popolazione per la guerra, inventando la coscrizione di massa, fu la Francia rivoluzionaria, la quale creò una burocrazia centralizzata e uniforme, con dipartimenti ramificati in tutto il paese; istituì un sistema scolastico statale, per indottrinare i giovani nell'ideologia dello Stato nazionale; emanò un unico codice legale, valido per tutti i francesi indipendentemente dalla loro condizione o luogo di residenza; accentrò in capo all'autorità politica la produzione giuridica: la legge emanata dall'assemblea nazionale divenne l'unico diritto valido, sostituendo tutte le altre fonti. A dispetto quindi della retorica sedicente liberale, i regimi politici che

[78] Sul carattere ampiamente civilizzato della guerra durante l'*Ancien Régime*, e sulla barbarie della guerra democratica contemporanea, si veda Erik von Kuehnelt-Leddihn, "Monarchy and War", *Journal of Libertarian Studies*, vol. 15, n. 1, 2000, pp. 1-41.

si diffusero nel continente europeo dopo la Rivoluzione francese metteranno in pratica una poderosa opera di statalizzazione, centralizzazione e monopolizzazione del diritto. Questo processo di ipertrofizzazione dello Stato era già iniziato col "dispotismo illuminato" settecentesco, basato sempre meno sull'aristocrazia rurale, sull'impulso creativo delle regioni, e sempre più su organi burocratici mediante i quali si andava estendendo l'azione dello Stato in tutto il paese. Se si presta attenzione a questo graduale e implacabile processo centripeto – nota Plinio Correa de Oliveira – si vedrà che esso continua a progredire nelle successive, e sempre più assorbenti, forme di Stato nate infine nei secoli XIX e XX. Così, lo Stato repubblicano e borghese del XIX secolo era, nonostante i suoi aspetti liberal-democratici, più accentrato dello Stato monarchico della fase precedente.[79]

«L'itinerario della civiltà giuridica moderna dal Cinquecento in poi – scrive al riguardo Paolo Grossi – ci dà testimonianza di una crescente vincolazione del diritto al potere politico, di un crescente totalitarismo giuridico, che non solo non sarà smentito dalla imperante borghesia ma anzi vieppiù assolutizzato grazie allo strumento onnivalente del Codice. Lo storico del diritto spoglio di prevenzioni ideologiche non può non rilevare un sacrificio enorme e costosissimo: la visione ancillare del diritto ridotto, malgrado le favolette illuministiche, a *istrumentum regni*; il condizionamento del diritto al potere e alla classe che lo detiene».[80] Tuttavia – continua Grossi – questa visione del diritto che deve per forza provenire dagli organi dello Stato è frutto del breve interludio storico, di appena duecento

[79] Plinio Correa de Oliveira, *Nobiltà ed élites tradizionali analoghe nelle allocuzioni di Pio XII al patriziato e alla Nobiltà romana*, Milano, Marzorati, 1993, p. 114. Prima ancora del dispotismo illuminato, fu l'accentramento di Luigi XIV che pose i primi germi del movimento rivoluzionario, distruggendo la vecchia Francia medievale con tutti i suoi corpi e ceti intermedi. Con l'assolutismo l'aristocrazia viene allontanata dalle terre e dai suoi centri di potere, diviene nobiltà cortigiana, si corrompe, si infiacchisce, e diventa parassitaria. Un poco alla volta perde la sua capacità di essere classe dirigente. A quel punto la monarchia non avrà più nessuno capace di difenderla, perché avendo livellato l'eterogeneo mondo feudale, aveva creato una frattura incolmabile tra il resto della società e il vertice dello Stato che, ormai, era completamente solo (Riccardo Pedrizzi, *Rivoluzione e dintorni*, p. 85).

[80] Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, p. 154.

anni, che sta alle nostre spalle. Si tratta dell'affermarsi di un monopolio che ha espropriato la società di quello che è il suo potere sacrosanto di produrre diritto, almeno il diritto privato, cioè il diritto che regola i rapporti intersoggettivi.[81] E non è un caso che all'inizio le popolazioni rifiutarono con ogni mezzo questa imposizione centralizzata di un ordine giuridico a loro estraneo: l'orrendo genocidio vandeano, la resistenza popolare antinapoleonica in Polonia, Spagna e in Italia (dove il fenomeno delle insorgenze fu tanto vasto e generalizzato quanto ancora oggi nascosto dalla storiografia ufficiale), il fenomeno del brigantaggio, fino ad arrivare nel XX secolo alla rivolta dei *cristeros* in Messico e dei contadini nella Russia sovietica, testimoniano l'enorme difficoltà che lo Stato moderno ha incontrato nel suo tentativo di sradicare dalle masse popolari gli ordini giuridici tradizionali.

Furono inutili a scongiurare queste tragedie la voci spesso preveggenti dei pensatori controrivoluzionari (come De Maistre, De Bonald, von Haller) o conservatori (in particolare Burke e Tocqueville[82]), i quali furono i primi a denunciare la vocazione statalista e totalitaria insita nelle dottrine democratiche rivoluzionarie.[83] Nelle riflessioni di questi autori, scrive Domenico

[81] Paolo Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, p. 123.

[82] Per un corretto inquadramento del pensiero di Edmund Burke e di Alexis de Tocqueville si vedano rispettivamente: Alberto Mingardi, "Il libertario incompreso. La lezione di Edmund Burke", *Fondazione Liberal*, n. 10, 2002, pp. 67-73; Raymond Boudon e Lorenzo Infantino, *Alexis de Tocqueville: metodo, conoscenza e conseguenze politiche*, Roma, Luiss Edizioni, 2002.

[83] I controrivoluzionari cercavano di dimostrare che i monarchi europei traevano la loro legittimazione a governare esclusivamente dai giusti diritti storici, che avevano via via acquisito nel tempo grazie a occupazioni originarie, acquisti di terre, lasciti ereditari, matrimoni, usanze feudali, controversie vinte grazie alle armi. A differenza di un usurpatore (alla Robespierre o alla Napoleone), il monarca medievale non poteva pertanto violare le leggi naturali e consuetudinarie che regolavano la proprietà, perché così facendo avrebbe sconfessato quegli stessi titoli giuridici che facevano di lui un "sovrano" legittimo. Si capisce quindi come, agli occhi dei controrivoluzionari, la differenza fondamentale tra il potere esercitato da un governante democratico e da un monarca tradizionale fosse la seguente: il primo si basava su titoli del tutto immaginari e fittizi che nessuno poteva mostrare, perché inventati di sana pianta (chi ha mai firmato un "contratto sociale" o una procura che contempli un "mandato non imperativo"?); il secondo si basava invece su titoli che esistevano di fatto, e che all'occorrenza potevano essere prodotti davanti a tutti. Negli archivi storici sono infatti presenti i documenti che comprovano le modalità di acquisto dei

Fisichella, si trova l'anticipazione della critica di fondo (metodologica e politica) che il pensiero liberale della Scuola Austriaca farà alla teoria e alla prassi della pianificazione sociale, sia essa economica, giuridica o culturale.[84] E difatti Friedrich von Hayek elogiò i 'reazionari' Coleridge, De Bonald, De Maistre, Möser e Donoso Cortés, per la loro comprensione del significato delle istituzioni sorte spontaneamente, mentre Ludwig von Mises, ne *L'azione umana,* scrisse che questi pensatori ebbero una visione dei fatti più realistica di quella di molti *old liberals* di allora.[85]

Dopo aver fatto tabula rasa dell'ordine giuridico medievale (che era competitivo, pluralistico, ed extrastatuale), gli illuministi liberal-democratici credettero di poter controllare il moloch così creato mediante alcuni artifizi e palliativi come la divisione dei poteri, lo Stato di diritto, il principio di legalità, la certezza del diritto o il costituzionalismo, che in breve tempo dimostreranno tutta la loro inefficacia.[86] Ma ormai il danno irreparabile era stato fatto.

Solo in Inghilterra (e di riflesso nei paesi di cultura anglosassone) questo non avvenne, o avvenne in misura minore, proprio perché essa rifiutò gli effetti della Rivoluzione francese, così

domìni delle case regnati e delle famiglie nobiliari, mediante acquisti, matrimoni, eredità, trattati o altre convenzioni con gli antichi proprietari. Su questi aspetti, che evidenziano alcune assonanze tra il pensiero controrivoluzionario e quello anarco-capitalista, mi permetto di rimandare al seguente saggio: Guglielmo Piombini, "Il diritto naturale nel pensiero controrivoluzionario di Karl Ludwig von Haller", *élite*, Soveria Mannelli, Rubbettino, n. 4/2003.

[84] Domenico Fisichella, *Il pensiero politico di De Maistre*, Bari, Laterza, 1993, p. 196.

[85] Friedrich A. von Hayek, *Perchè non sono un conservatore*, Roma, Ideazione, 1997, p. 33; Ludwig von Mises, *The Human Action*, New Haven, Yale University Press, 1949, p. 861. Sul rapporto tra il liberalismo e la mentalità conservatrice, si vedano anche le considerazioni di Raimondo Cubeddu, *Atlante del liberalismo*, Roma, Ideazione, 1997, pp. 124-133.

[86] Ancora negli anni Settanta Murray N. Rothbard seguiva una concezione 'illuministica' del Medioevo: si vedano ad esempio le sue critiche al mondo feudale, o la descrizione con toni fortemente negativi dell'*Ancien Régime* (Murray N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, pp. 18 ss.). Nella sua elaborazione successiva, particolarmente nella sua monumentale storia del pensiero economico, il giudizio su questi periodi risulterà invece ampiamente positivo, a testimonianza di un incessante approfondimento intellettuale del suo lavoro.

che il suo è rimasto in fondo un sistema con forti residui di *Ancien Régime*. Quel che fa l'efficacia, e spesso anche la grandezza, della prospettiva britannica della vita – ha osservato Vittorio Messori – non è la sua 'modernità', ma, al contrario, il suo arcaismo. Il segreto inglese non sta certo nell'essere all'avanguardia, bensì di essere rimaste quelle isole al Medioevo: basti pensare a quella gloriosa istituzione aristocratica che è la Camera dei Lords. Da quel Medio Evo discende anche il rifiuto di imbalsamare la realtà in formule e documenti scritti: la Gran Bretagna non ha codici civili e penali, affidando l'esercizio del diritto non all'astrattezza senz'anima di un anonimo legislatore, ma alla saggezza, all'esperienza, all'umanità di un uomo concreto, il giudice.[87]

Anche la Rivoluzione americana ebbe caratteri completamente diversi da quella francese. In sostanza gli americani – spiega Luigi Marco Bassani – rinvenivano nella tradizione giuridica inglese, o meglio nella versione radicale che essi avevano assorbito, una piena consonanza con la ragione e la natura umana. I diritti prescritti dalla ragione trovavano il proprio inveramento storico in quel grande monumento della tradizione anglosassone che è la *Common Law*.[88] D'altra parte, attraverso John Locke i coloni americani avevano familiarità con la dottrina dei diritti naturali. In Europa l'evoluzione del feudalesimo in assolutismo regio non aveva sperimentato soltanto la resistenza dell'aristocrazia, ma era stata avversata teoricamente con il ricorso alla teoria giusnaturalistica, così come elaborata originariamente dalla filosofia scolastica. Secondo questa dottrina il governo doveva avere base contrattuale, e qualsiasi agente del governo, incluso lo stesso re, era soggetto alle stesse leggi universali e godeva degli stessi diritti universali di chiunque altro. Se questo poteva essere vero in tempi antichi, durante il Medioevo, non lo era più per i sovrani assoluti moderni. Ed in nome di questa dottrina "premoderna" i coloni ritenevano di avere tutto il diritto di insorgere

[87] Vittorio Messori, *Pensare la storia*, pp. 579-580. Per una brillante difesa dell'istituzione della Camera dei Lord, si veda l'articolo di Alberto Mingardi, *Keep the House of Lords*, pubblicato il 3 giugno 2002 sul sito del Mises Institute (www.mises.org/fullstory.asp?control=968)

[88] Luigi Marco Bassani, "Sovranità e giusnaturalismo: come si esce dalle rivoluzioni", in AAVV, *L'insopportabile peso dello Stato*, p. 97.

contro l'usurpazione del sovrano inglese, che pretendeva di tassarli senza il loro consenso.[89] Ecco perché la Rivoluzione americana, lungi da avere un carattere illuministico e giacobino, ebbe più il significato di conservazione che non di sovversione dell'ordine politico e morale antico.[90]

4) La Prima guerra mondiale e l'era socialdemocratica

In realtà, grazie alla Restaurazione seguita alle guerre napoleoniche, ampie tracce del vecchio assetto politico resistettero in Europa fino ai primi decenni del XX secolo, quando il continente europeo contava ancora quattro imperi e quindici grandi monarchie. La dolcezza di vivere che Talleyrand considerava svanita già con la Rivoluzione francese continuò ad aleggiare in Europa fino alla vigilia della prima guerra. *Belle Epoque* infatti non significò solo ottimismo e fiducia euforica nei miti della Ragione del Progresso, ma indicò anche lo stile aristocratico e ordinato di vita che rifletteva, agli albori del secolo XX, il modo di essere *Ancien Régime*. *Belle Epoque* era il sogno di costruzione della civiltà moderna che apriva il secolo; ma era anche quella società ancora patriarcale che aveva il suo ultimo riflesso nella monarchia austro-ungarica, erede della Corona del Sacro Romano Impero.[91] L'Impero asburgico rimaneva infatti un impero nel senso medievale del termine, in cui convivevano etnie, popoli, culture,

[89] Hans-Hermann Hoppe, "Sull'impossibilità dello Stato minimo e le prospettive per la rivoluzione", in Enrico Colombatto-Alberto Mingardi (cur.), *Il coraggio della libertà. Saggi in onore di Sergio Ricossa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, p. 258.

[90] Russell Kirk, *Le radici dell'ordine americano*, Milano, Mondadori, 1996. Murray N. Rothbard ricorda che l'America nacque da una rivoluzione esplicitamente libertaria: contro il potere coloniale, le tasse, il mercantilismo, il militarismo. D'altro canto, richiamandosi ad una legge naturale eterna e immutabile, il libertarismo è quanto di più antico e tradizionale si possa immaginare. Come osserva Marco Respinti, «nel suo senso più autentico, l'atteggiamento *libertarian* – che ha alcune significative incarnazioni storiche nell'esperienza di autogoverno coloniale; nella Destra jeffersoniana; nel mondo dei pionieri; nell'isolazionismo del Mid-West; nel *fil-rouge* che lega le esperienze politiche di Robert Taft, Barry Goldwater, Ronald Reagan e Patrick Buchanan – descrive la volontà di conservare libertà acquisite storicamente lungo i secoli dalla civiltà occidentale. E in questo senso si sovrappone al conservatorismo tradizionalista» (Marco Respinti, "Un *excursus* sul conservatorismo nordamericano", in Giampiero Cannella-Aldo di Lello-Marco Respinti-Fabio Torriero, *Rivoluzione blu*, Roma, Koinè, 1999, p. 118).

[91] Roberto de Mattei, *Un crociato del secolo XX*, p. 17.

tradizioni e lingue diverse, ed in cui le università, le scuole, le assemblee locali e le varie categorie sociali assicuravano ancora una certa libertà ed autonomia agli uomini.[92]

Questo mondo cesserà di esistere solo con l'enorme carneficina della Grande Guerra, la quale, iniziata come una guerra ordinaria, terminerà come una guerra ideologica di massa avente per scopo quello di repubblicanizzare (e in un certo senso anche decattolicizzare) l'Europa e compiere, a livello nazionale e internazionale, l'opera interrotta con la Rivoluzione francese.[93] La prima guerra mondiale, spiega Hans-Hermann Hoppe, rappresenta il definitivo superamento dell'era monarchica e l'inizio dell'era democratica, mediante la trasformazione della 'proprietà privata' dell'apparato di governo in una proprietà pubblica o collettiva. L'effetto della sostituzione al vertice statale di un quasi-proprietario (il monarca) con un custode temporaneo (il rappresentante democratico) fu il drastico accorciamento dell'orizzonte temporale dei governanti, e la completa irresponsabilità per le conseguenze dell'azione politica nel lungo periodo. Mentre infatti un monarca ha interesse a conservare in buono stato il regno, per trasmetterlo ai propri discendenti, il governante democratico è incentivato a sfruttare la propria posizione entro i quattro-cinque anni del suo mandato. Ecco

[92] Riccardo Pedrizzi, *Rivoluzione e dintorni*, p. 61. Perché i governi della Restaurazione alla fine fallirono, non riuscendo a fermare la temperie rivoluzionaria? Uno dei motivi principali fu che gli stessi sovrani rimessi al loro posto, presi dalle nuove dottrine, non rinunciarono a quell'aumento di autorità che proveniva dalle unificazioni amministrative napoleoniche. Le restaurazioni del 1815, pur condannando le dottrine rivoluzionarie a parole, ne mantennero tuttavia intatte in molti casi intatte le legislazioni. I pensatori controrivoluzionari e ultramontani presero posizione contro il permanere del centralismo statale dei governi restaurati, chiedendo il ripristino delle autonomia feudali e dei corpi rappresentativi intermedi.

[93] Roberto de Mattei, *La sovranità necessaria*, p. 124. Secondo lo storico François Fejtö, attraverso la dissoluzione dell'Impero austriaco l'obiettivo di un circolo ristretto di uomini politici legati alla Massoneria era quello di "estirpare dall'Europa le ultime vestigia del clericalismo e del monarchismo" (François Fejtö, *Requiem per un impero defunto*, Milano, Mondatori, 1990, pp. 316-333).

perché con l'affermazione della democrazia la crescita dello Stato, sostenuta dal mito della 'volontà generale', è divenuta incontenibile.[94]

Per dimostrarlo bastano alcuni dati: durante tutta l'era monarchica, e fino alla metà dell'Ottocento, i sovrani non tassarono i propri sudditi mai oltre il 5-10 percento del reddito nazionale. Oggi i governi occidentali drenano ben oltre il 50 percento del Pil. Il debito statale sotto i re aumentava durante i periodi di guerra, ma tornava a scendere nei periodi di pace. Di contro, sotto i governi democratici il debito pubblico è letteralmente esploso (in paesi come l'Italia ben oltre il 100 percento del PIL) anche in tempo di pace. Tutti gli altri indicatori dello statalismo (inflazione, tassi d'interesse, numero dei burocrati e dei dipendenti pubblici, alluvione legislativa) hanno mostrato, sotto la democrazia, una simile tendenza.[95] Monarchi come Luigi XIV, Giuseppe II o Giorgio III, commenta Erik von Kuehnelt-Leddihn, sembrano dei genuini liberali, rispetto agli standard moderni. Nessuno di loro avrebbe mai emanato un decreto per reclutare obbligatoriamente tutti gli uomini del regno nel proprio esercito, né un decreto per regolare le loro diete alimentari, né li avrebbe mai costretti a dichiarare tutti i propri redditi economici. Non esistevano infatti coscrizione obbligatoria, leggi proibizioniste e imposte sul reddito prima dell'avvento dei rappresentanti democratici, i quali detengono oggi un potere che i sovrani assoluti non avrebbero neanche potuto sognare.[96]

[94] Hans-Hermann Hoppe, "L'economia politica della monarchia e della democrazia, e l'idea di un ordine naturale", *Federalismo & Libertà*, Bologna, Edizioni Il Fenicottero, n. 5-6, 1999, pp. 269-297.

[95] Questo incredibile aumento dello statalismo è stato reso più 'sopportabile' nelle attuali democrazie da due fattori: (a) il mercato è rimasto, in un certo senso, vittima di se stesso, perché la sua capacità di creare ricchezza ha reso accettabili ai produttori aliquote di prelievo vieppiù sostanziose. Oggi, a differenza di tre secoli fa, si può vivere decorosamente anche se derubati del 50 percento del proprio reddito; (b) le tasse pagate in epoca pre-democratica e pre-welfarista finivano nelle tasche del re e di una casta di funzionari cui era impossibile accedere, per il cittadino comune. Oggi ogni individuo, o quasi, è nelle condizioni di poter ambire a una qualche briciola all'interno del meccanismo redistributivo messo in piedi dallo Stato. I libertari si sforzano di dimostrare che questo gioco non vale affatto la candela, ma lo Stato democratico mescola la carte ed impedisce che il pubblico se ne accorga. Devo ad Alberto Mingardi queste osservazioni.

[96] Erik von Kuehnelt-Leddihn, *Leftism Revisited: from de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*, Washington, Regnery, 1990, p. 22.

Il concetto di democrazia è infatti quello di una nazione *totalmente* politicizzata, dove il governo legifera senza sosta e interviene costantemente nella società per cercare di risolvere ogni tipo di problema. Il potere democratico è illimitato (e quindi totalitario) nel suo oggetto, perché niente sfugge alla competenza legislatrice che si attribuiscono i governi e i parlamenti democratici. Democrazia e totalitarismo non sono quindi due termini reciprocamente esclusivi, ma fanno parte della stessa famiglia della modernità politica.[97] Il totalitarismo è il particolare aspetto che assume la tirannide nell'epoca della democrazia di massa, quando il potere politico oltre ad essere illimitato nel suo oggetto lo è anche nella sua estensione.[98] La democrazia accentratrice e regolamentatrice rappresenta cioè il necessario periodo d'incubazione del totalitarismo, avendogli fornito strumenti come la coscrizione obbligatoria, il monopolio statale dell'istruzione, un esteso apparato fiscale e burocratico, e la potenza poliziesca, che l'Antico Regime conosceva appena. In una società gerarchicamente ordinata, infatti, il poliziotto ha sempre timore di andar contro le élite naturali, le persone di alta condizione, gli individui che godono di rispetto. Di qui, una costante paura del funzionario di mettersi nei guai, che lo umilia e lo paralizza. Occorre una società livellata, in cui si sono distrutte le autorità sociali, perché la sua funzione lo metta al di sopra di tutti.[99]

[97] Secondo Klaus P. Fischer, «alcune delle cause principali del totalitarismo del XX secolo risiedono anche nella componente collettivista della democrazia: tra queste l'impulso politico messianico, nato da una rimossa religiosità, che sosteneva che questa politica fosse redentrice (giacobinismo e marxismo), e l'approccio pubblico alla politica stessa, che insisteva sul fatto che l'individuo doveva sottomettersi obbedientemente al bene comune»; tra le altre cause del totalitarismo, Fischer indica la secolarizzazione della politica: «Neanche i regimi assoluti del passato, per quanto repressivi potessero essere nella pratica, avevano avuto la presunzione di essere fuori dal controllo di un'autorità sovrannaturale. Solo la distruzione della sacralità e della pietà, che nel XIX secolo si era consumata in svariate ideologie secolari, aveva reso possibile questa capitolazione davanti a una simile oppressione organizzata» (Klaus P. Fischer, *Storia della Germania nazista*, Roma, Newton & Compton, 2001, pp. 12 e 25).

[98] Per questo motivo Leonard Schapiro (*Totalitarianism*, London, MacMillan, 1971) giunge alla conclusione che il totalitarismo ha, con la democrazia, un'affinità più stretta che ogni altro dispotismo finora conosciuto.

[99] Se Hitler fosse stato l'immediato successore di Maria Teresa – si chiede Bertrand de Jouvenel – avrebbe potuto foggiare tanti strumenti moderni di oppressione?

Una volta poi conquistata agli inizi del XX secolo la moneta, rescindendo il legame con l'oro attraverso l'abolizione dello standard aureo e l'istituzione di una banca centrale dotata del monopolio nell'emissione monetaria, gli stati (democratici o meno che fossero) si liberarono dagli ultimi loro vincoli finanziari, ottenendo attraverso la stampa di cartamoneta non convertibile a corso forzoso una fonte virtualmente illimitata di finanziamento.[100] Solo a questo punto fu possibile scatenare la guerra *totale*, che rivelò le immense capacità di irregimentazione sociale e di pianificazione dell'intera economia nazionale raggiunte dagli stati cosiddetti 'liberali'.[101] In tutti gli stati europei, compresa l'Italia, la guerra del 1914-1918 anticipò infatti gli universi concentrazionari che l'umanità conoscerà negli anni successivi: mobilitazione dell'intera popolazione, propaganda, culto della disciplina, ferrea censura, coscrizione obbligatoria di massa, legislazione d'emergenza, stato d'assedio, tribunali militari e plotoni d'esecuzione stringeranno in una ferrea gabbia totalitaria non solo la popolazione militare, ma anche quella civile.[102]

Non era necessario che li trovasse già preparati? (Bertrand de Jouvenel, *Il potere*, pp. 11-12).

[100] Sulle malversazioni monetarie degli stati vale la pena segnalare questo articolo: Fabio Gallazzi, "Bretton Woods, socialisti e monete fasulle", *Enclave. Rivista libertaria*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, n. 18, 2002, pp. 7-8.

[101] Solo grazie al processo inflazionistico reso possibile dalla conquista statale della moneta fu possibile per i governi scatenare le guerre totali, nascondendone gli enormi costi ai cittadini. Si legga al riguardo l'analisi di Joseph T. Salerno, "War and the Money: Concealing the Costs of War beneath the Veil of Inflation", in John V. Denson (ed.), *The Costs of War*, New Brunswick-London, Transaction, 1999, pp. 433-453. Nello stesso libro Ralph Raico ricorda i catastrofici risultati della crociata wilsoniana per la democrazia: drastica riduzione delle libertà civili; istituzione della coscrizione obbligatoria; 130.000 caduti americani; 35.000 invalidi permanenti; 33, 5 miliardi di dollari di spesa, più altri 13 miliardi di dollari sui debiti di guerra e per i benefici ai veterani; 500.000 morti per l'influenza spagnola che i soldati portarono dall'Europa; l'ideologicizzazione della guerra, che condusse al suo carattere totale; la successiva nascita dei totalitarismi di destra e di sinistra; lo scoppio di una seconda guerra ancora più devastante della prima. Con tutta probabilità, se gli Stati Uniti non fossero entrati in guerra, la Germania avrebbe vinto una guerra molto più breve, con conseguenze simili alla vittoria dei prussiani sui francesi del 1870 ("World War I: The Turning Point", in in John V. Denson (ed.), *The Costs of War*, pp. 203-247).

[102] E. Forcella-A. Monticone, *Plotoni di esecuzione*, Bari, Laterza, 1998, p. XXI.

Mentre i monarchi feudali dovevano sostenere i conflitti con i soli mezzi dei loro domini, i loro eredi contemporanei dispongono dell'intero reddito nazionale. Il popolo delle città medievali poteva benissimo ignorare la guerra, solo che fosse un po' lontano dal teatro delle operazioni. Oggi nemici e alleati gli bruciano la casa, gli massacrano la famiglia e valutano le loro gesta a ettari devastati. Tutto è gettato nella guerra perché il potere dispone di ogni cosa. Impossibile non riconoscere in questo degrado della nostra civiltà i frutti dell'ideologia statale.[103] Alla fine lo Stato-leviatano teorizzato da Thomas Hobbes aveva compiuto la sua intera parabola, giungendo alla sua piena compiutezza, incarnata dal trionfo del socialismo (democratico, nazionalista o internazionalista), dai lager, dai gulag, dai bombardamenti a tappeto sulle città, dai funghi atomici di Hiroshima e Nagasaki e dai 170 milioni di civili inermi sterminati in tempo di pace dai governi nel corso del XX secolo per ragioni ideologiche.[104]

[103] Bertrand de Jouvenel, *Il potere*, p. 156.

[104] Come documenta Rudolph J. Rummel, *Lo Stato, il democidio, la guerra*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, 2002. Le ricerche di Rummel, spiega Alessandro Vitale nell'eccezionale saggio introduttivo, costituiscono una confutazione empirica totale dell'ideologia hobbesiana che ancora domina la filosofia politica.

Medioevo libertario prossimo venturo

La secolare guerra scatenata dallo Stato moderno per imporsi sulla società civile è risultata alla fine vittoriosa, ma per realizzare il suo obiettivo si è arrivati ad un passo dall'apocalisse nucleare. Il genere umano è miracolosamente sopravvissuto al trionfo dello Stato, ma lo stesso forse non potrà dirsi per quella civiltà europea che, a partire dal Medioevo, si era dimostrata la più creativa della storia. È destino infatti di tutte le civiltà morire per consunzione interna quando il dispotismo superi un certo limite, diventando onnipervasivo: «Questo fu l'infelice destino della civiltà antica – ammonisce il filosofo Josè Ortega y Gasset – Non c'è dubbio che lo Stato imperiale creato dai Giulii e dai Claudii fu una macchina mirabile, incomparabilmente superiore come artifizio al vecchio Stato repubblicano delle famiglie patrizie. Però, curiosa coincidenza, appena esso arrivò al suo pieno sviluppo ecco che comincia a decadere il corpo sociale. Già ai tempi degli Antonini lo Stato pesa come una antivitale supremazia sulla società. E questa comincia a essere resa schiava, a non poter vivere più che a servizio dello Stato. La vita intera si burocratizza. Che accade? La burocratizzazione della vita provoca la sua assoluta deficienza, in tutti gli ordini. La ricchezza diminuisce e le donne partiscono poco. Allora lo Stato, per sovvenire alle proprie necessità, forza di più la burocratizzazione dell'esistenza umana...Fatica vana! La miseria aumenta, le madri si fanno ogni giorno più sterili. Mancano perfino i soldati. Dopo i Severi, l'esercito deve essere reclutato fra gli stranieri...dapprima dalmati e poi germanici. Gli stranieri diventano padroni dello Stato e coloro che restano della società, del popolo iniziale, devono vivere come gli schiavi di quelli, sotto gente con cui non hanno nulla a che vedere. A siffatte conseguenze porta l'interventismo dello Stato: il popolo si converte in carne e pasta che alimentano il mero artificio o macchina che è lo Stato. Lo scheletro consuma la carne che gli sta intorno».[105]

Sembra la descrizione della decadente società occidentale di oggi, alle prese con un collasso demografico di proporzioni storiche.

[105] José Ortega Y Gasset, *La ribellione delle masse*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 142-143.

Infatti per quasi tutta la storia europea il tasso di natalità è stato costante: più o meno tra il 30 e il 40 permille. Ma a partire dagli anni Sessanta del XX secolo, anche in coincidenza con l'enorme espandersi dello Stato assistenziale e con la contestazione dei valori tradizionali, in tutta Europa e negli Stati Uniti la natalità è crollata al 15-20 permille. Agli inizi del Novecento un abitante della terra su tre era di origine europea, e nel 1960, dopo due catastrofiche guerre mondiali, erano ancora circa uno su quattro (750 milioni su 3 miliardi). Da quegli anni, tuttavia, mentre la popolazione mondiale raddoppiava, gli europei hanno progressivamente cessato di riprodursi. La popolazione dell'Europa è rimasta stabile, e in alcuni paesi ha già iniziato a calare.[106]

Nel 2000 la popolazione di origine europea è diventata un sesto di quella mondiale, e (salvo improbabili riprese del tasso di fertilità) sarà solo un decimo nel 2050: queste – commenta Patrick Buchanan – sono statistiche di una civiltà moribonda. A parte infatti l'Albania, non vi è un solo paese europeo il cui tasso di fertilità si avvicini al minimo necessario per la stabilizzazione della popolazione (2,1 figli per donna). Per mantenere nel 2050 l'attuale entità di popolazione compresa tra i 15 e i 65 anni, l'Europa dovrebbe importare 169 milioni di immigrati. Infatti, se il tasso europeo di fertilità non sale, i giovani sotto i 15 anni nel 2050 crolleranno del 40 percento arrivando ad essere 87 milioni. Il numero dei pensionati sopra i 65 anni salirà però del 50 percento fino a 169 milioni. L'Europa diventerà "un continente abitato da vecchi, in vecchie case e

[106] Perché gli europei hanno cessato di volere figli, condannandosi all'autoestinzione con tanta indifferenza? Perché le donne europee, a differenza di quelle delle generazioni precedenti, non desiderano più i figli e la maternità? Tutto questo, probabilmente, è stato l'effetto di un profondo cambiamento culturale avvenuto alla metà degli anni Sessanta, che si è tradotto da un lato nel rifiuto dei tradizionali modelli di comportamento, e dall'altro nell'edificazione di un imponente apparato assistenziale di tipo socialista. L'Impero romano morì per esaurimento quando il centralismo burocratico, il fiscalismo e l'assistenzialismo del *panem et circenses* raggiunsero il culmine, insieme alla diffusione di una cultura libertina e edonista e ad un crollo verticale della natalità. Oggi sembra proprio che le società europee abbiano deciso di imboccare quella stessa strada (Guglielmo Piombini, "Nel mondo meglio essere in tanti", *Il Domenicale*, sabato 23 agosto 2003). Sull'inesistenza di un opposto problema di sovrappopolazione si veda il notevole articolo di Giorgio Bianco, "Contro i democatastrofisti meglio fare figli", *Il Domenicale*, sabato 23 agosto 2003).

con vecchie idee". Per mantenere l'attuale rapporto lavoratori/pensionati, che è di 4,8 a 1, l'Europa dovrebbe a quel punto importare quasi un miliardo di immigrati! In pratica, dovrebbe diventare culturalmente un paese del terzo mondo.[107]

Il tracollo è stato rapidissimo. Se l'organizzazione sociale medievale ha portato l'Europa dalla barbarie al primato mondiale in poco più di un millennio, sotto l'egida del moderno Stato socialdemocratico il tramonto della civiltà europea si compirà dunque in tempi molto più brevi. Chi non vede allora nel riferimento di Ortega y Gasset ai barbari chiamati per sostenere le fatiscenti strutture statali dell'Impero romano la stessa logica dei politici occidentali di oggi, che per mantenere in piedi il colossale sistema welfarista contano sull'arrivo delle masse di immigrati dal Terzo Mondo, perché finanzino le pensioni e l'assistenza sociale alle vecchie generazioni autoctone? E chi non vede nella costruzione di un superstato burocratizzato di dimensioni continentali, l'Unione Europea, la stessa spirale centralizzatrice e statalista del basso impero?[108]

Esiste allora una via di salvezza per la civiltà e la cultura occidentale? Così come l'Europa tornò a fiorire solo dopo la frammentazione feudale del potere politico che seguì al crollo dell'Impero romano, allo stesso modo Rothbard e Hoppe propongono come strada "per ridare vita all'Occidente" il ritorno ad un modello politico-sociale che ricalchi da vicino l'esperienza storica medievale, attraverso una serie di secessioni a catena, al livello più decentralizzato possibile. L'ideale libertario, secondo questo punto di vista, sarebbe un continente europeo in cui gli stati nazionali si disgregano in un mosaico di migliaia di giurisdizioni concorrenti, simili alle pochissime realtà medievali parzialmente sopravvissute nell'epoca moderna (Monaco, San Marino, Andorra, i cantoni

[107] Patrick J. Buchanan, *The Death of the West*, New York, St. Martin Press, 2002, pp. 22-23.

[108] Per tutto quanto si è detto sulle ragioni del miracolo europeo, la costruzione di un superstato socialista europeo con sede a Bruxelles rappresenta un vero e proprio tradimento di tutta la tradizione storica e politica del vecchio continente, con conseguenze nefaste. Una notevole raccolta di saggi critici sull'Unione Europea si trova nel numero speciale dedicato all'Europa dei *Quaderni Padani*, n. 43/44, settembre-dicembre 2002, curato da Carlo Stagnaro.

svizzeri). A quel punto la sconfitta dello statalismo moderno segnerebbe la fine della burocratizzazione della società. Le comunità e le famiglie si riapproprierebbero delle loro funzioni naturali e delle immense risorse sottrattegli dal Leviatano, e tornerebbero a fiorire.[109]

Si tratta di uno scenario plausibile? La risposta è difficile, perché nel mondo attuale esistono potenti forze che spingono nella direzione opposta, verso la costruzione di sovrastati o governi mondiali. Ma esistono anche tendenze positive, come la perdita di potere degli stati nazionali dovuta alla globalizzazione dell'economia, la diffusione di una *lex mercatoria* internazionale prodotta non dagli stati ma dagli operatori economici e dagli studi giuridici professionali, la crisi delle ideologie collettiviste, lo sviluppo delle tecnologie informatiche e delle comunicazioni.[110] Secondo due futurologi, James Dale Davidson e William Rees-Mogg, in un contesto come questo gli stati saranno sempre più costretti, per non vedersi sfuggire uomini, capitali e conoscenze, a commerciare i propri servizi come un'impresa, senza poter più imporre tasse per superiori scelte di carattere nazionale o patriottico. A quel punto il requisito della territorialità perderebbe d'importanza, e potrebbero tornare ad imporsi realtà tipicamente medievali come le corporazioni, le Hanse o gli ordini cavallereschi religiosi e militari, che erano in grado di gestire il potere politico e immensi patrimoni anche senza esercitare la propria sovranità su un territorio.[111] La crisi dello *jus publicum europaeum* che dal 1648 a oggi ha dominato il sistema delle relazioni internazionali potrebbe inoltre ridare vita a quel reticolato di relazioni orizzontali, pattizie e federali che permeava l'Europa prima degli stati,

[109] Murray N. Rothbard, "Decomporre lo Stato nazionale", in Ernest Renan-Murray N. Rothbard, *Nazione cos'è*; Hans-Hermann Hoppe "Ridare vita all'occidente", *Enclave. Rivista libertaria*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, n. 15, 2002.

[110] Si vedano al riguardo le utili considerazioni di Mauro Maldonato (*Dal Sinai alla rivoluzione cibernetica*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2002, p. 85), il quale traccia una suggestiva storia della libertà occidentale, che nasce col patto biblico tra Dio e gli ebrei, si sviluppa nel medioevo, declina con l'ascesa dello Stato moderno, giunge al suo punto più basso con la guerra totale e i totalitarismi del XX secolo, e risorge in era postmoderna nelle relazioni volontarie, federali, e pattizie tra gli uomini, grazie alla crisi dello Stato nazionale, alla globalizzazione e alla rivoluzione cibernetica.

[111] James Dale Davidson-William Rees-Mogg, *The Sovereign Individual*, New York, Simon and Schuster, 1997, p. 29.

e che secondo Gianfranco Miglio aveva fatto grandi le città della lega anseatica, delle province olandesi, e dei cantoni svizzeri, garantendo per un lungo periodo la loro indipendenza e la loro crescita economica e civile.[112]

In conclusione, occorre prendere coscienza che la storia dell'Occidente non è quella, raccontata dai manuali laico-progressisti, di crescente affermazione della libertà parallelamente al consolidarsi dello Stato unitario, visto come forma perfetta di organizzazione politica. Al contrario, è necessario rivalutare una concezione 'revisionista' della storia che considera lo sviluppo dello Stato moderno e della democrazia come fasi di crescita abnorme del Leviatano. Questa teoria, inizialmente proposta solo dai pensatori controrivoluzionari e da quelli legati al tradizionalismo cattolico, è stata oggi grandemente arricchita e sviluppata su nuove basi dai teorici del paleolibertarismo, il movimento culturale fondato da Murray N. Rothbard e Llewellyn H. Rockwell all'inizio degli anni Novanta, che intende coniugare il giusnaturalismo libertario con il conservatorismo culturale e con le idee della *Old Right* americana isolazionista e antirooseveltiana, in polemica con l'antitradizionalismo controculturale dei *left-libertarians*.[113] Con il linguaggio dell'analisi economica, questo processo degenerativo della civiltà europea è stato descritto in maniera estremamente efficace da Hoppe come un passaggio dalla concorrenza tra diversi produttori di sicurezza e giustizia (medioevo), al monopolio privato di un unico fornitore che si impone con la forza sugli altri (assolutismo monarchico), cui è seguita

[112] Gianfranco Miglio, "Oltre lo Stato-nazione: l'Europa delle città", *Ideazione*, n. 2, 2001, p. 104.

[113] I due principali testi di riferimento del paleolibertarismo sono: Llewellyn H. Rockwell (ed.), *The Irrepressible Rothbard*, Burlingame, Center for Libertarian Studies, 2000; e Hans-Hermann Hoppe, *Democracy. The God That Failed* (oltre agli articoli pubblicati quotidianamente sul sito www.lewrockwell.com). Per una discussione su paleolibertarismo si veda il numero 17/2002 di *Enclave. Rivista Libertaria*, con articoli di Llewellyn H. Rockwell ("Il manifesto del paleolibertarismo"), Guglielmo Piombini ("Libertarismo e questione culturale"), Marco Faraci ("Tra libertà e tradizione: le differenze tra destra e libertari"). Sul rapporto tra i paleolibertari e i paleoconservatori si veda infine: Guglielmo Piombini, "L'evoluzione 'paleo' del libertarismo USA", *Il Domenicale*, sabato 8 marzo 2003, p. 7.

infine la peggiore situazione del monopolio pubblico nell'attività protettiva e giudiziaria (democrazia).[114]

Si può allora concludere sostenendo che quella medievale fosse una società libertaria? In realtà il libertarismo e il liberalismo classico sono dottrine moderne, anche se dal contenuto antimoderno. Esse cioè si sviluppano in funzione 'reazionaria' di fronte al dominio statuale, esprimendo la resistenza dei proprietari, delle tradizioni e delle comunità di fronte ad una sovranità che già si pretende assoluta e si appresta a diventare totalitaria.[115] La teoria liberale emerge proprio a difesa della società civile, minacciata e oppressa dal trionfo dello Stato moderno. Se prima della modernità non c'era una teoria liberale non significa che il mondo fosse dominato dalla tirannia e dall'oppressione, ma che di tale teoria non se ne sentiva il bisogno. Non c'era lo Stato come lo conosciamo noi, e quindi non vi era l'esigenza di reagire al suo monopolio. Il Medioevo non era propriamente libertario: era semplicemente libero, o comunque molto più libero di oggi.[116]

Per avvicinarci ad una società libertaria fondata sui diritti di proprietà non occorre inventare nulla di utopistico o rivoluzionario. È sufficiente recuperare gran parte di quelle istituzioni premoderne eclissate nei secoli dall'ininterrotta avanzata dello Stato: non tanto per restaurare improbabili monarchie tradizionali, dato che la loro legittimità storica è stata interrotta e persa per sempre, ma per delegittimare il più possibile il potere arrogantemente esercitato dalle classi politico-burocratiche in nome della democrazia e della sovranità popolare. Dato che la proprietà terriera presenta attualmente un'importanza economica e sociale di gran lunga minore rispetto al passato, è probabile che oggi l'ordine naturale assuma un aspetto

[114] Hans-Hermann Hoppe, "L'economia politica della monarchia e della democrazia, e l'idea di un ordine naturale". Si noti che Gustave de Molinari, per descrivere gli stessi fenomeni, usava rispettivamente i termini di concorrenza tra governi (il medioevo), monopolio (l'assolutismo monarchico), e comunismo (la democrazia) ("Sulla Produzione della sicurezza", in Bastiat-de Molinari, *Contro lo statalismo*, pp. 77-100)

[115] Carlo Lottieri, "Liberale, cioè reazionario", *Il Domenicale*, 10 maggio 2003, p. 2, il quale descrive il liberalismo come resistenza, o se si preferisce "insorgenza", della società di fronte alla marcia trionfale del potere sovrano statale.

[116] Così Carlo Lottieri, "Anarchici per il capitalismo", *Ideazione*, n. 5, 1996, p. 117.

molto differente da quello medievale, anche per i profondi cambiamenti tecnologici intervenuti. Al posto di re o principi oggi troveremo più facilmente grandi compagnie assicurative in concorrenza tra loro, e al posto dei Comuni una miriade di privatopie e città private.

Ha senso parlare di libertarismo prima dello stato moderno?

Pietro Adamo

Tra le molte suggestioni e le tante problematiche suscitate dal ricco scritto di Piombini tre sono quelle che mi stuzzicano in modo particolare e che mi sembrano peraltro rispecchiare, in misure e modalità differenti, il più generale orientamento cultural-interpretativo di *Medioevo delle libertà*. Le intitolerei così: 1. *Per un nuovo romanticismo*; 2. *Simpatia per il cattolicesimo*; 3. *Ha senso parlare di libertarismo prima dello Stato moderno?*

1. *Per un nuovo romanticismo*

In una brillante *short story* («The Destiny of Milton Gomrath») sarcasticamente concepita per fustigare il romanticismo esplicito della visione medievale tanto prevalente nelle opere di *fantasy*, lo scrittore di fantascienza americano Alexei Panshin ci racconta di un giovanotto ipnotizzato dal mito cavalleresco: trasportato infine nel mondo della sua fantasia eroica, il protagonista apprende sconvolto che il suo ruolo non è quello del prode Lancillotto ... gli toccherà spalare a vita il letame delle scuderie! La visione del medioevo che ci propone Piombini mi sembra analoga a quella degli autori dei vari romanzi *fantasy* satireggiati da Panshin: entrambi valorizzano un metodo interpretativo che privilegia il dettaglio sul quadro complessivo, che isola un qualche elemento o una serie di elementi a scapito del panorama di fondo. *Medioevo delle libertà* si apre con una considerazione inoppugnabile: la storiografia medievistica del Novecento ha saputo confutare la concezione voltairiana dell'«età di mezzo», valorizzando quegli elementi che hanno reso tanto «ricca, varia e creativa» la civiltà medievale. Ma tra questa necessaria revisione di un mito (culturale più che storiografico) e la ricostruzione piombinesca di tale revisione ce ne corre. È indubbio che gli storici delle *Annales* siano stati in prima linea nel restituirci la complessità

sociale (certo non riducibile alla semplificante categoria del feudalesimo) e la ricchezza culturale della società medievale, scavando nelle mentalità, nella cultura materiale, nei differenti stili di vita, nella demografia, eccetera. Ma a me non pare che da questa notevole mole di lavori (Bloch, Febvre, Le Goff, Duby, Mousnier, eccetera) emerga un quadro come quello dipinto da Piombini. Cito dal testo forse più famoso e innovativo sul tema (Marc Bloch, *La società feudale*, tr. it. Einaudi, Torino 1949), relativamente ad alcuni punti sottolineati in *Medioevo delle libertà*:

a) Sulla natura della gerarchia, che Piombini spesso descrive in termini «volontaristici» e che a suo parere dovrebbe condurre a una riconsiderazione della funzione della coercizione nella società medievale («numerose gerarchie volontariamente accettate», «mutuo contratto» tra padrone e servo, «volontarie transazioni», e così via). Secondo Bloch il rapporto di vassallaggio può iscriversi agevolmente in tale prospettiva (pp. 171 e ssg.), ma ben diverso è il caso di altre relazioni sociali, in particolare quella definita dallo *chavage*, o servitù, che implicava uno stato di dipendenza marcata, *non «a condizione»*: «il posto nella società [del servo] era sempre più definito dalla sua soggezione a un altro uomo» (p. 291). Il punto chiave dell'argomentazione di Bloch (relativa alla Francia, ma allargabile a tutta l'Europa feudale) è però il seguente: «Al di fuori di qualsiasi precisa convenzione, per il semplice gioco delle prescrizioni, della violenza e dei mutamenti avvenuti nell'opinione giuridica, la massa dei sudditi delle signorie, antiche e recenti [cioè la maggioranza degli europei], scivolò lentamente in questa condizione» (p. 296). Il Medioevo è un momento storico in cui si assiste «alla caduta nello stato di servitù di tanti uomini un tempo liberi» (p. 415).

b) Sul tema violenza e guerra, che Piombini ci presenta – implicitamente – come straordinariamente «miti» in epoca medievale (almeno a confronto con la successiva era «statalistica»). Bloch, invece, si sofferma a descrivere «le cause che fecero della violenza il vero segno distintivo di un'epoca e di un sistema sociale». «La violenza era nell'economia: in un'epoca di scambi rari e difficili, quale mezzo più sicuro per arricchire del bottino e dell'oppressione?»; «La violenza era nel diritto: a causa del principio consuetudinario che, alla lunga, conduceva a legittimare quasi ogni usurpazione [...]»; «La violenza era, infine, nei costumi» (pp. 460-461). Ricordo qui un altro libro, ovvero la più nota monografia su un episodio citato anche da Piombini (Georges Duby, *La domenica di Bouvines*, tr. it. Einaudi, Torino 1977), in cui il carattere di «mitezza» della guerra medievale viene inserito nel più generale contesto di una enorme misura di violenza fisica assolutamente abituale e quotidiana.

c) Sul carattere sperimentalistico e pluralistico della società medievale, in particolare in relazione alla molteplicità dei riferimenti giuridici esistenti e a quel diritto di proprietà che Piombini considera «santificato» nel periodo. Dalla citazione sopra riportata già si evince il giudizio di Bloch sugli effetti reali del diritto consuetudinario. In quanto alla «proprietà», tale «parola», «applicata a un immobile, sarebbe stata press'a poco priva di senso. [...] Su quasi tutta la terra infatti, e su molti uomini, gravava in quel tempo una molteplicità di diritti, diversi per natura, ma ciascuna dei quali tuttavia, nella propria sfera, appariva egualmente rispettabile» (p. 136). L'effetto di tale pluralità non produceva un reciproco annullamento dei diritti *gravanti*, ma piuttosto la loro moltiplicazione.

Penso che gli argomenti di Bloch (il primo autore citato da Piombini in suo favore) siano più che chiari ed è mia convinzione che siano sostanzialmente condivisi proprio da quel paradigma storiografico indicato come maggior rappresentante della tendenza rivalutatrice (per gli eruditi: T. Stoianovich, *La scuola storica francese. Il paradigma della Annales*, tr. it. Isedi, Milano 1978, e L.

Allegra, A. Torre, *La nascita della storia sociale in Francia*, Fondazione Einaudi, Torino 1977). L'immagine che ispira *Medioevo delle libertà* – un'epoca caratterizzata dal decentramento, di ispirazione quasi liberistica, rispettosa dell'individuo, dotata di ordinamenti giuridici pluralistici e garanti di libertà – è *fantasy*: ciò che meglio descrive l'atteggiamento dominante nel periodo, diciamo il suo *ethos*, è la *libido dominandi*, il desiderio di imporre un dominio politico tanto assoluto quanto possibile. Si tratti del Papa, dell'imperatore, dei vari sovrani, ma anche delle comunità cittadine, il credo politico è quasi uniforme.

Domina un pensiero strettamente accentratore e dirigistico: quegli spazi di libertà – apparenti più che reali – che sembrano ogni tanto baluginare all'orizzonte sono il frutto di circostanze storiche (se preferite, di incidenti di percorso), non certo della presenza di una qualche sensibilità libertaria che anticipa quella sviluppata in età moderna.

È proprio questo il punto: tra le esperienze medievali e quelle moderne accomunate dalla maturazione di dottrine relative alla natura della libertà individuale (nella sfera dei diritti naturali, in quella dello sviluppo del mercato, in quella strettamente filosofica [il nominalismo], eccetera) esiste una chiara linea di continuità, ma anche un'altrettanta chiara linea di discontinuità. Infatti, solo in età moderna (vedi il successivo terzo paragrafo) si sviluppa un *progetto sulla libertà*, solo in età moderna la libertà diventa in se stessa obiettivo da raggiungere, supremo fine etico e politico. Lo spiega molto bene un altro degli autori citati da Piombini, il cattolico liberale barone Acton, quando descrive i frutti dei dissidi medievali – la «libertà civile» - come peculiarmente non intesi: «A quel conflitto di quattrocento anni [tra papato e gerarchia feudale] dobbiamo l'avvento della libertà civile.

Se la Chiesa avesse continuato a sostenere i troni dei re che aveva unto, o se lo scontro fosse rapidamente terminato con una vittoria totale, tutta l'Europa sarebbe affondata sotto un dispotismo bizantino o moscovita. Infatti, lo scopo di entrambe le parti in conflitto era l'autorità assoluta» (J. Acton, *The History of Freedom*, Acton Institute, Grand Rapids 1993, p. 62).

2. *Simpatia per il cattolicesimo*

La citazione di Acton ci porta al cuore del secondo elemento per me stuzzicante del saggio di Piombini. Nonostante i *distinguo*, mi pare palese che dal testo emerga una precisa immagine: la Chiesa di Roma come luogo di elaborazione della teoria della limitazione del potere assoluto dei sovrani, come garante e sostenitrice dei diritti di proprietà e come una delle matrici dello spirito capitalistico, in virtù, se non altro, della sua difesa a oltranza dei principi del diritto naturale. Anche questa immagine è frutto di un gioco di specchi, oggi peraltro di moda, di una cosmesi che non posso fare a meno di trovare divertente, che trasforma la Chiesa delle crociate, delle inquisizioni, del Santo Uffizio, del controllo totale del dissenso, eccetera, in un'antesignana della civiltà liberale. Nel corso dei secoli – e sino a oggi – la Chiesa di Roma ha trovato un limite alla sua ansia di dominio solo nelle difficoltà concrete, vale a dire nelle condizioni reali che ne hanno limitato la possibilità di esercizio del potere. Nel Medioevo, dove e quando la Chiesa ha potuto colpire lo ha fatto senza alcun rispetto per i diritti naturali, per la proprietà o quant'altro: dissidenti, eretici e marginali di ogni sorta; in specifico (ma la lista sarebbe lunghissima), albigesi, valdesi, taboriti, eccetera. Il passo che trovo più fuorviante – ai limiti del ridicolo – è la citazione dal testo di Crocker, confutata dalla stragrande maggioranza degli studi di modernistica sull'argomento. In sintesi, la Chiesa non promuoveva affatto la libertà dell'arte, ma sfruttava con grande consapevolezza propagandistica e psicologica le capacità degli artisti italiani, mettendoli al servizio del suo peculiare senso barocco dello Stato; la Chiesa non sponsorizzava affatto la libertà letteraria, anzi se ne guardava bene, tentando invece un'accorta politica di irregimentazione degli scrittori, assumendoli e controllandoli, e, se non ne volevano sapere, reprimendoli; la Chiesa non si opponeva affatto al potere assoluto dello Stato moderno nel senso di contestarne la supremazia, ma semplicemente si proponeva come potere aggiuntivo e di controllo.

Quest'ultimo punto è particolarmente significativo. È nella trattazione del rapporto tra cristianesimo e Stato moderno proposta in

Medioevo delle libertà che emerge con maggior chiarezza ciò che ho definito *simpatia* (culturale) *per il cattolicesimo*. A voler sintetizzare il pensiero di Piombini sull'argomento: laddove la Chiesa di Roma si è sempre opposta ai processi di accentramento politico-istituzionale e ancor di più all'*ethos* dominante ed esclusivista dello Stato moderno, il protestantesimo ne è stato uno dei più grandi sostenitori. Ciò implica un corollario importante: analogamente, il protestantesimo si è rivelato un avversario per la civiltà liberale e per le filosofie politiche basate sulla libertà. Sull'argomento io sono del parere esattamente opposto.

Innanzitutto, le tendenze attuali nella storiografia modernistica sono abbastanza concordi nel vedere uno strettissimo legame tra i processi di confessionalizzazione e di nazionalizzazione religiosa sviluppati in Europa dopo la Riforma e la costruzione dei grandi agglomerati statali dell'Occidente moderno, fenomeno complessivo che va generalmente sotto il nome di «Stato moderno». In altri termini, l'imposizione di una logica confessionale rigida e di un credo nazionale è stata abilmente coniugata con lo sviluppo degli organi del governo centrale, fornendo loro motivazioni e giustificazioni. È quindi giusto rilevare che sia nell'Europa cattolica sia in quello protestante tale processo, pur seguendo percorsi differenti, ha mostrato linee di sviluppo sostanzialmente convergenti: si tratta, scrive Paolo Prodi, «di una radice comune proprio nello sviluppo di chiese territoriali legate alle nuove sovranità» (*Il sacramento del potere*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 255). In quanto alla Chiesa di Roma, l'interpretazione che propone Piombini è decisamente minoritaria (per usare un eufemismo...); anzi, proprio in questi ultimi decenni ha avuto grande successo una tendenza che conferisce all'azione della Chiesa di Roma nelle zone pontificie un valore esemplare per l'intera area europea proprio in chiave di costruzione dello Stato, e non necessariamente con spirito laudativo (sempre per gli eruditi: P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, Il Mulino, Bologna 1982; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, Einaudi, Torino 1996; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio*, Il Mulino, Bologna 2000).

Ma la condivisione di una peculiare esperienza storica – quella dell'«alleanza» tra trono e altare nella costruzione dello Stato

moderno – non deve certo indurci a trascurare le peculiari differenze, *in ambito culturale*, tra protestantesimo e cattolicesimo. Tra quelli citati in *Medioevo delle libertà* due autori risultano particolarmente utili per definire un orientamento interpretativo alternativo a quello di Piombini. A partire da una precisa soluzione teologica del problema psicologico della salvezza in area protestante (nota come *a posteriori probatio*), Max Weber sostiene che il protestantesimo ha modellato uno stile di vita dai risvolti frugali (e «accumulativi»), ha stimolato il calcolo economico dei ricavi, ha orientato la vita ai valori del successo personale. La sua non è una prospettiva di storia delle idee; ciò che lo interessa maggiormente è lo sviluppo di una particolare forma di vita materiale (non a caso, il suo libro parte da una questione peculiarmente socio-economica, ovvero lo *status* migliore degli operai tedeschi protestanti rispetto a quelli cattolici). In altri termini, Weber non tiene in alcuna considerazione il problema della genealogia delle idee che hanno condotto alla civiltà liberale. Diverso il caso di Luciano Pellicani, pensatore che ho sempre apprezzato in modo particolare (in particolare *Dinamica delle rivoluzioni*, *I rivoluzionari di professione* e *Miseria del marxismo*). Il suo è stato, in Italia, tra gli sforzi più riusciti e convincenti di illustrare l'impatto profondo della secolarizzazione sul pensiero moderno e la sua funzione decisiva nel modellare il liberalismo e il capitalismo. Tutto ciò contro i sistemi chiusi, che Pellicani inquadra nelle strutture portanti del pensiero religioso cristiano (in particolare millenarismo e gnosticismo) che a suo parere plasmano le filosofie autoritarie quanto quelle totalitarie. Ma la sua caratterizzazione storica del ruolo della Riforma nello sviluppo della civiltà liberale (esposta estesamente nel libro citato da Piombini, *Saggio sulla genesi del capitalismo*) è per certi versi fuorviante. Mi si permetta di riassumerla. Il termine di confronto di Pellicani (l'oggetto della sua confutazione) è la tesi di Weber. Di conseguenza i capp. II e III del *Saggio* sono dedicati alla natura profonda dell'*ethos* protestante (in particolare del calvinismo e delle sue propaggini). Pellicani mette in risalto il rifiuto dell'economia di mercato nelle identità religiose forti che emergono dal protestantesimo (dal luteranesimo al calvinismo, dal puritanesimo al metodismo), tutte tese a conservare un modello di comunità ancora potentemente

organico. Insiste anzi sull'interpretazione che vede il protestantesimo come una vera e propria reazione contro i mutamenti sociali che spingono in direzione di una società di mercato. D'altro canto, quel fenomeno che caratterizza il percorso storico della modernità – lo sviluppo delle società liberali e di mercato nell'Europa del Nord (Inghilterra e Olanda) – non può essere considerato casuale: «In realtà», afferma Pellicani, «ci sono buone ragioni per pensare che esista una correlazione causale tra la Riforma e la conquista della *leadership* economica da parte dell'Europa settentrionale» (p. 102). Scartato Weber, Pellicani propone le seguenti tesi: 1. Il protestantesimo ha prodotto un effetto non inteso: «ha sostituito un potere spirituale centralizzato e a carattere monopolistico con una pluralità di sette in concorrenza tra loro»; poiché Lutero e Calvino hanno contestato la funzione dirigente del clero distruggendo l'«apparato burocratico» costruito dalla Chiesa di Roma, nei paesi riformati è scomparso «il più efficace strumento per esercitare la direzione unitaria delle coscienze»; infine, «il successo delle sette riformate fece sorgere il problema della libertà di coscienza» (p. 102); 2. Nei paesi cattolici si è affermata la Controriforma, che ha prodotto una «reazione totalitaria» diretta contro la «libertà spirituale in quanto tale» (p. 103); 3. Nei paesi protestanti si sono poi affermati «la tolleranza religiosa e l'apertura nei confronti degli stranieri» (p. 109). Insomma, anche se nel Medioevo la dottrina della Chiesa di Roma non sembrava antitetica al capitalismo, il passaggio di consegne all'Europa del Nord è stata «la logica conseguenza della reazione totalitaria contro la società aperta» (p. 110).

Come è evidente, la tesi di Pellicani funziona soltanto se si ritiene che alcuni fenomeni che caratterizzano alcuni paesi in cui ha vinto la Riforma – l'affermazione delle sette, la scomparsa di ogni accentramento ecclesiastico, l'avvento della tolleranza religiosa – *siano indipendenti dal protestantesimo* stesso. Proviamo un'altra ricostruzione. La Riforma mette in moto in Europa una riflessione ampia e variegata sull'individuo e il suo rapporto con le istituzioni, una riflessione che spazia dall'antropologia alla politica, dalla soteriologia all'ecclesiologia. Proprio per dar conto dei molti differenti approcci a questi problemi sviluppati nelle aree protestanti, è

opportuno distinguere tra una *Riforma magistrale*, incapsulata nelle chiese luterane e in quelle calviniste, in quella scozzese e quella anglicana, eccetera, e una *Riforma radicale*, che si esprime nel settarismo, nel protestantesimo del dissenso, nei gruppi più marginali ed entusiasti (anabattisti, separatisti, eccetera). La Riforma magistrale fornisce allo Stato moderno giustificazioni, tecniche del dominio, penetrazione capillare nelle località lontane dal centro, eccetera (vedi il paragrafo precedente). Ma tra gli ambienti della Riforma radicale le cose vanno diversamente: la *giustificazione per sola fede*, che secondo Lutero assicurava al fedele l'affrancamento dalla schiavitù delle opere e ne affermava la dipendenza dal solo Dio, nelle frange marginali prende l'aspetto della variante antinomiana, con tutta la sua carica eversiva nei confronti dello Stato e che si ripresenta costantemente, dall'Inghilterra della Rivoluzione all'America della Dichiarazione d'Indipendenza, come rifiuto della legge dello Stato e quindi dell'obbedienza; il *libero esame*, usato da Lutero come maglio per colpire l'egemonia clericale sul testo sacro, si trasforma con il tempo nella rivendicazione della supremazia della coscienza individuale e del giudizio privato *contro* ogni principio di autorità eterogeneo; il *sacerdozio del credente*, che, come ha notato lo stesso Pellicani nel passo sopra citato, fu usato dai maestri della Riforma per giustificare il principio dell'eguaglianza tra tutti i credenti, ha avuto un ruolo fondamentale nello stimolare la concezione democratica della congregazione, divenendo poi una delle pietre angolari culturali della giustificazione della democrazia (in contrapposizione, è bene ricordarlo, alle concezioni autoritarie della vita associata). Nel 1520 Lutero descrive nella *Libertà del cristiano* il tipo d'uomo protestante, che nel rapporto privilegiato con Dio e nel rifiuto di un qualsiasi tipo di giustificazione per opere (ed è qui che si ritrova in fondo la nozione di *obbligo* che informa le filosofie autoritarie) trova la possibilità di liberarsi – oggi diremmo di rendersi autonomo – da tutti gli enti terreni: «Ma se non ha più bisogno di alcuna opera, egli è certamente sciolto da tutti i comandamenti e leggi. E se è sciolto, è certamente libero. Questa è la libertà cristiana, la sola fede, la quale non fa che stiamo in ozio o facciamo il male; ma che non abbiamo bisogno di nessuna opera per ottenere pietà e beatitudine». È in ragionamenti

siffatti – estremamente diffusi nel mondo protestante – che si radica il discorso occidentale sulla libertà.

Le *sette protestanti* cui fa riferimento Pellicani, e che sono il principale se non (per moltissimo tempo) l'*unico* vettore storico dell'idea di tolleranza e di libertà religiosa (in un'accezione a volte rigorosamente fallibilistica) tra Cinque e Seicento e che proprio per questo motivo costruiscono un nesso decisivo per lo sviluppo del paradigma del mercato, nei suoi risvolti economici quanto in quelli politico-filosofici, non sono quindi uno strano epifenomeno della Riforma (come potrebbe pensare un lettore poco attento del *Saggio*), ma ne incarnano invece lo spirito ermeneutico più radicale e sovversivo. L'interpretazione di Pellicani risulta quindi fallace a causa di due precisi elementi: a) una valutazione monolitica del fenomeno Riforma, che manca di distinguere tra le sue diverse anime e quasi azzera il potenziale radicale della posizione individualistica e autonomistica incastonata al cuore della teologia protestante, che si esprime soprattutto in quelle frange radicali – dall'anabattismo al socinianesimo al separatismo – che eserciteranno un'influenza enorme sulla coscienza europea; b) una ricostruzione che proprio per tale motivo manca di cogliere nodi storici essenziali (la «rivoluzione puritana» che Pellicani trova «incompatibile con le esigenze tipiche della società borghese» [p. 100] non è affatto condotta da «puritani», ma *contro i puritani* da un'alleanza di quelle sette – battiste, indipendenti e settarie – decisamente avverse a ogni Chiesa di stato e favorevoli a un'ampia tolleranza, se non alla completa libertà religiosa: si conceda il rimando al mio *La libertà dei santi*, Franco Angeli, Milano 1997).

Del resto, anche nelle pieghe della Riforma magistrale troviamo la dimostrazione delle potenzialità dinamiche del protestantesimo. Piombini cita Lutero come uno strenuo sostenitore del principio della «più assoluta obbedienza» al nuovo stato «moderno» che si va sviluppando. Nei momenti iniziali della sua impresa (1522-1525) Lutero prese decisamente le parti dei principi tedeschi – che intendevano proteggerlo dall'Imperatore – contro i contadini. In questo frangente fu chiarissimo: bisognava obbedire sempre e comunque. Ma nel 1530, quando Carlo V minacciò di

muovere guerra ai principi (che «protestarono» alla Dieta di Augusta; da qui il nome), questi ultimi costrinsero Lutero e altri tre teologi protestanti a sottoscrivere un documento in cui si dichiarava valido il principio della resistenza all'Imperatore, sia per motivi «costituzionali» (la costituzione federale dell'Impero concedeva ai magistrati inferiori il diritto di difendere i loro cittadini dagli abusi di quelli superiori) sia per motivi «privatistici» (rimandando al diritto romano, era possibile resistere a un magistrato che avesse tradito il suo mandato, perché così facendo egli si riduceva al rango di individuo privato). Pur trattandosi di una ripresa di temi precedenti, si tratta di un momento decisivo nello sviluppo della teoria della resistenza in età moderna, dalla quale si è sviluppata una tradizione precisa, che va dai puritani agli ugonotti, e che si estende nella letteratura e nella filosofia politica protestante (dalla quale, in alcuni rari casi, tracima in quella cattolica, per esempio i gesuiti spagnoli e portoghesi di fine Cinquecento impegnati contro il protestante Enrico di Borbone) sino ai giorni nostri, soprattutto nei paesi di lingua inglese e olandese (mi si conceda nuovamente un rimando personale, al primo capitolo del mio *La città e gli idoli*, Unicopli, Milano 1998). L'atteggiamento dei protestanti nei confronti dello Stato moderno è quindi plurivalente: alcune correnti ne accettano e ne sanzionano la supremazia; altre la situano all'interno di una filosofia politica che fornisce gli anticorpi all'assolutismo; altre ancora lo rifiutano completamente, e con la loro contestazione dello Stato moderno costituiscono la base storica della tradizione libertaria. Io penso – *contro* Weber – che da questo punto di vista il protestantesimo abbia costruito le premesse per poter pensare l'esperienza moderna della libertà. E credo anche che tale posizione sia sostanziata da un'analisi della traiettoria storica stessa delle filosofie della libertà, prima tra tutte il liberalismo: uno sguardo – e non occorre neanche inforcare lenti spessissime – alle esperienze e ai pensatori che hanno modellato questa tradizione ci rivela la loro decisiva dipendenza dai tropi, dalle argomentazioni, dalle derive teologiche-culturali individualistiche e autonomistiche del protestantesimo: da Locke a Smith, da Jefferson a Godwin, sino a Thoreau e Spooner. Una ricostruzione che richiede un certo *esprit de finesse*, ma anche un'attenta considerazione storica

delle trasformazioni, delle traiettorie e dei percorsi di tali derive, che si innestano nei paradigmi sociniani quanto in quelli *free thinker*, e che in questa versione «libertina» giungono infine, nell'epoca dei Lumi e della secolarizzazione, financo alle zone cattoliche (Diderot, Turgot, eccetera).

3. *Ha senso parlare di libertarismo prima dell'età moderna?*

Negli ultimi tempi mi pare spesso di cogliere nella letteratura *libertarian* una sorta di rimpianto per le società organiche, che sembrano assumere, anche in *Medioevo delle libertà*, un aspetto potenzialmente positivo: crescono «spontaneamente dal basso verso l'alto, originando organizzazioni più complesse, gerarchicamente superiori», oppure sono generate da «relazioni volontarie e contrattuali tra gli individui e le famiglie proprietarie» e sono fondate da «numerose gerarchie volontariamente accettate». Le società organiche sono tali – per definizione – perché piegano il volere individuale a scopi superiori predeterminati: una società «organica» che dipendesse dall'*immediato* consenso individuale sarebbe ben poco organica. Ed è vero che Von Hayek sostiene che i grandi esponenti del conservatorismo «dimostrano una comprensione del significato di istituzioni sorte spontaneamente», ma all'interno di una più generale e ferocissima critica del loro atteggiamento: la «paura di affidarsi a forze sociali incontrollate è strettamente connessa con due altre caratteristiche del conservatorismo: la passione per l'autorità e l'incomprensione per le forze economiche» (*La società libera*, tr. it,. Vallecchi, Firenze 1969, pp. 444-445). Insomma, la spontaneità non è in sé garanzia per lo sviluppo di una società libera: lo è solo all'interno di un paradigma che assicuri il pieno dispiegamento dell'individualità, non in qualche senso meta-fisico o meta-storico, ma come concreta possibilità di scegliere e preferire in un ambito che non sia predeterminato da una qualche «autorità».

Il fatto è che l'esperienza libertaria così come io la concepisco – una posizione che combina anarchismo filosofico (vedine, a mo' di riferimento, la bella descrizione di un socialista in D. Miller, *Anarchism*, Dent, London-Melbourne 1984, pp. 15-29, nonché

l'esposizione di A. John Simmons, «Philophical Anarchism», in *For and against the State*, a cura di J.T. Sanders e J. Narveson, Rowman & Littlefield, lanham 1996, pp. 19-39) e anarchismo individualista (così come è riassunto, diciamo, dal Benjamin Tucker meno stirnerita) – è strettamente connessa a un individualismo forgiato e modellato dall'esperienza stessa dello Stato moderno. In altri termini, i concetti di autonomia, individualità, separazione collettiva e libera sperimentazione che sono al centro dell'interpretazione libertaria della modernità sono stati elaborati in relazione diretta con la crescita dello Stato moderno; in un certo senso, tale esperienza – l'accentramento dei poteri, la nascita di una burocrazia professionista (di esattori di tasse), la formazione degli eserciti permanenti, lo svuotamento degli istituti periferici, il controllo sui comportamenti privati e pubblici – si rivela la condizione imprescindibile per l'avvento di una piena sensibilità libertaria, con l'interpretazione radicale del nucleo della teologia protestante a fornirne i necessari presupposti in termini di autonomia dell'individuo e di liceità della disobbedienza. Per questo motivo diffido di ogni interpretazione che situi il concetto di «società aperta» e di *ethos* libertario in qualche fantomatico momento o luogo del passato, dall'antica Cina taoista alla Grecia classica, dal cristianesimo delle origini al «Medioevo delle libertà».

Luci ed ombre del Medio Evo

Raimondo Cubeddu

Il saggio di Piombini ha indubbiamente molti meriti e presenta notevoli spunti di originalità. L'aspetto essenzialmente è quello di configurarsi come un motivato invito a rileggere il Medio Evo senza quegli stereotipi che a lungo lo hanno fatto apparire come un'epoca buia, oscura e dominata da paura e da superstizione. Una "leggenda nera" che talora perdura, e che non contribuisce di certo ad un giudizio sereno. Anche perché molto spesso la sua rivalutazione coincide con lo spostamento della "leggenda nera" dal Medio Evo all'Età Moderna caratterizzata da quel fenomeno grandioso e perverso che è tuttora lo "stato".

Che sia necessario ed opportuno rileggere il Medio Evo è fuori discussione. Ma questa non è un'esigenza imposta dall'ideologia bensì, e più semplicemente, il risultato di un'indagine storiografica che, abbracciando vari settori disciplinari e di ricerca, ha mostrato l'inconsistenza della "leggenda" decretandone appunto la fine. Una letteratura che Piombini mostra di conoscere e di saper usare con intelligenza e profitto.

Negli ultimi tempi, nella tradizione libertaria il Medio Evo ha incontrato un successo quasi strepitoso perché lo si è visto, e lo si vede, come un'epoca con poco o punto "stato". Un'epoca in cui si sarebbero affermati molti di quegli istituti: la proprietà privata, il mercato ed il diritto anzitutto, che non avrebbero dato tutti i frutti di cui sarebbero stati capaci proprio perché la loro fioritura sarebbe coincisa con lo sviluppo di quella pianta invadente e mostruosa che è stata chiamata "stato" e che avrebbe finito per soffocarli.

Questa, in sintesi, la tesi che Piombini elabora riassemblando, con spunti originali, tesi esposte da vari ed autorevoli studiosi, ed in particolare riferendosi a Rothbard e ad Hoppe.

Lo ripeto: c'è indubbiamente del vero in tutto questo; ed anche quel che è discutibile merita attenzione perché comunque

solleva quesiti ed invita a risolverli. Se mi soffermo su questi ultimi è tanto perché "in famiglia" si possono e si devono dire cose sulle quali fuori casa è opportuno glissare, quanto perché ciò che non mi ha convinto mi ha però indotto a proporre una riformulazione delle soluzioni e dei problemi rimasti purtroppo aperti e controversi.

Lo dico subito: la tesi che il Medio Evo sia un'epoca di libertà non mi convince perché alla vita comunitaria medievale continuo a preferire, anche senza negarne i tanti e gravi difetti, la forma di *associazione civile* detta "società". Se l'obiettivo è l'eliminazione delle "scelte collettive", la comunità non può certamente essere indicata come un desiderabile punto d'arrivo. Ed inoltre, la tesi secondo la quale la fioritura delle libertà che nascono e si affermano nel Medio Evo sarebbe stata arrestata o limitata dallo "stato" mi induce a chiedermi "come mai?". Confesso, ma non faccio nessuno sforzo, e per di più sono in ottima e vasta compagnia, che quest'ultima domanda se la pongono in molti da molti decenni senza riuscire a fornire una risposta esauriente.

Ciò che non condivido della tesi di Piombini è allora il mezzo e non l'obiettivo. Il suo mancato chiedersi se anche nel Medio Evo non esistesse il "potere", magari diverso da quello statuale, ma sicuramente pervasivo ed ugualmente violento. Mi spiego. E' sicuramente vero che il livello di tassazione che si aveva nel Medio Evo era più basso di quello che si avrà poi con lo "stato". E' vero che commerci, legge e diritti si affermano anche prima che quel mostro nascesse e si affermasse. E' vero che il mostro fu capace di innumerevoli misfatti e che non è mai riuscito a mantenere le promesse iniziali. Ma tutto, questo, ed altro ancora si potrebbe aggiungere, non è una risposta alla domanda "perché si è imposto questo tipo di istituzione quando si aveva conoscenza ed esperienza di altre istituzioni e di altri ordini migliori?". E poi, "perché lo stato riesce sempre a sgominare tutti gli altri 'produttori di sicurezza' anche se a tutti è chiaro che non riesce a produrne abbastanza e che quel poco che produce ha costi economici e morali inaccettabili?".

Per farla breve io penso che sia opportuno partire da questi interrogativi e cercare di dar loro una risposta.

Detto diversamente, ciò che nel saggio di Piombini non mi convince è la tesi che le libertà moderne sarebbero possibili anche nel

Medio Evo. E' indubbiamente vero che sono figlie di quell'epoca come tanti altri istituti che ancor oggi con successo e soddisfazione adoperiamo (il mercato). Solo che il quella continuità è un po' più complessa di quanto lascia intendere Piombini.

Anzitutto bisogna aver chiaro che le varie 'comunità' medievali non erano affatto modelli di libertà individuale, e che chi di esse non faceva o non poteva far parte aveva uno statuto giuridico che esponeva ad ogni sorta di incertezze (ad esempio le comunità ebraiche). La religione, o meglio una specifica religione, era inoltre il cimento di quelle comunità e, in definitiva, ciò che, anche forzatamente, ne assicurava la coesione. Il fatto che esistessero scarsi 'vincoli formali' (per usare una terminologia 'neo-istituzionalistica') non significa che non ne esistessero di 'informali'. Certamente, nascono allora quegli istituti giuridici e quelle istituzioni entro le quali si realizzano le libertà moderne, ma non mi sentirei, con analoga sicurezza, di affermare che il proposito era appunto quello di lasciare maggiore libertà agli individui.

Che lo stato non abbia migliorato la cose è un conto. Possiamo, ed anche senza sforzo, essere d'accordo. Ciò che invece mi interesserebbe capire meglio è perché lo 'stato', ossia quello che originariamente era un povero feudatario, sia riuscito ad imporsi su ricche comunità di mercanti che potevano difendersi assoldando i migliori mercenari disponibili sul mercato, e questo quando quei mercanti non si trasformavano essi stessi in spietati guerrieri.

Questo non mi sembra che Piombini riesca a spiegarlo.

Il problema è quindi di spiegare esaurientemente (sempre che sia possibile dare una spiegazione esauriente di un fenomeno tanto complesso) le origini dello stato moderno. Con parole di M. Oakeshott, infatti, "quelle associazioni alquanto nuove ed insolite di esseri umani cui fu attribuita in seguito denominazione di Stati dell'Europa Moderna, sorsero lentamente e benché già prefigurati nella storia europea precedente, la loro comparsa non fu priva di alcuni momenti drammatici. Tutti furono creati attraverso scelte di uomini, ma nessuno fu il prodotto di un disegno. I modi in cui comparvero furono tanto diversi quanto erano differenti le condizioni locali da cui sorsero. Alcuni si affermarono con maggiore rapidità di altri, le loro fortune furono ineguali, la loro durata non uniforme.

Erano strumenti le cui possibilità dovevano essere esplorate da compositori non ancora nati" (cfr. *La condotta umana*, Bologna, Il Mulino, 1985). In altre parole, ed allargando il discorso, bisogna anche tener presente la necessità di uscire da quello scannatoio che era diventata l'Europa dopo e in conseguenza della Riforma intesa come momento di scompaginamento dei 'vincoli formali ed informali'. Fu allora che diventò palese che il potere politico sovrano, la legge naturale ed i diritti individuali non potevano essere più fondati su un'unica teologia rivelata. Forse lo stato non si sarebbe imposto con la medesima facilità se non fosse stata evidente la necessità di un potere civile e neutro tra le confessioni in conflitto; se esse avessero dato qualche prova di riuscire a convivere e se il disordine non avesse creato una tale domanda di 'certezza' che il primo suo sedicente 'produttore' ancora campa e prospera sulla credenza/speranza che sia capace di farlo.

I punti sono allora questi: quelle comunità non erano affatto libere e per di più, quando il comune legame confessionale si spezza, non si trovò altro modo di ricomporre il dissidio teologico se non invocando un mediatore esterno: quel *Leviatano* che anche il suo padre Hobbes chiama mostro. Né si può dire che nei paesi dove lo 'stato' non si affermò la situazione fosse migliore e che là siano fioriti diritti, libertà e commerci.

Indubbiamente è vero, come scrive Piombini, che "la scienza economica nel medioevo aveva raggiunto un altissimo livello, per merito particolare dei pensatori tardoscolastici della scuola di Salamanca, i quali avevano elaborato per primi una compiuta teoria del valore soggettivo ...", ma il fatto è che tutta la riflessione economica medievale non riuscì a scollarsi di dosso un finalismo della vita economica che alla fine ne soffocò le intuizioni e le grandi potenzialità.

Da un altro punto di vista, non si può neanche affermare che quello che viene considerato il peggior difetto dello stato: l'uso monopolistico del potere e della forza fisica, sia una prerogativa dello stato moderno che si afferma in simbiosi ad esso. Il potere come esercizio della coercizione è purtroppo una delle caratteristiche di ogni tipo di associazione civile. Il fatto che in altre epoche storiche non sia esistita nessuna istituzione che ne avesse il monopolio entro una

determinata entità territoriale, non significa che la quantità del potere diffuso tra varie istituzioni ed organizzazioni fosse complessivamente minore. E non significa neanche che la sua distribuzione frammentaria incrementasse i diritti naturali individuali e producesse automaticamente una loro maggiore garanzia. Il potere della Chiesa esisteva, e si estendeva pervasivamente ad ogni ambito della vita. Lo stato moderno semplicemente rilevò e centralizzò un'attitudine al controllo di ogni sfera della vita sociale che si era già delineata da secoli e che era in connessione ad una richiesta di 'certezza' che nessuna delle istituzioni esistenti era in grado di offrire.

Prendiamo il caso centrale. La riflessione economica moderna non nasce con la Scuola di Salamanca, ma tale Scuola riformula intuizioni e formulazioni di San Antonino da Firenze e di San Bernardino da Siena i quali, come ha chiarito A. Spicciani (cfr. *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII - XV*, Roma, Jouvence, 1990) erano diretti debitori del francescano Pier di Giovanni Olivi. E in effetti in Olivi, i cui principali trattati economici sono stati pubblicati e tradotti in italiano, è possibile trovare affermazioni di sconvolgente acume ed originalità. Chi pensa che anche nel campo del pensiero ci sia un progresso lineare, se legge Olivi ha modo di riflettere sulla propria credenza. Olivi, infatti, affronta temi, come quello della formazione del prezzo, dell'usura e della funzione sociale del mercante, con un'apertura mentale sorprendente per il tempo e per l'ambiente (cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, Novara, Europìa, 1990, con una esauriente *Introduzione* di Spicciani). Ma se ci si dovesse chiedere come mai un francescano si sia occupato di queste cose, il pensiero va alle famose questioni della giustificazione teorica e teologica della proprietà da parte dei francescani: le famose diatribe sull'*usus pauper* e sull'*usus facti*. Dispute di una sottigliezza teorica notevole, ma il cui oggetto rimaneva pur sempre il legame tra Dio, il 'fedele' e il mondo, sia pure espresso in una prospettiva 'volontaristica'.

Certamente possiamo dire - anche se la tesi non è universalmente condivisa - che da tale dibattito sia nato il "diritto naturale soggettivo", ed intenderlo come progenitore, sempre per via di quelle mediazioni prima accennate, dei moderni *Natural Rights*, e,

aggiungo, anche il concetto di proprietà individuale deve la sua nascita a quei dibattiti (che in inconsapevole misura anticipano la teoria dei *Property Rights*). Ma la Chiesa, si veda, per citare un esempio, il recente libro di G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, quel mondo dell'economia di mercato nascente voleva controllarlo. Mai accettò, anche se continuamente dovette farci i conti, le novità che produceva (e che Piombini enumera), e la sua indipendenza dalla religione e dall'etica. Ciò che le riuscì sostanzialmente mantenendo e fondando teologicamente il diritto di stabilire quale fosse il giusto tasso della remunerazione del capitale dato in prestito. La civiltà mercantile medievale 'laica', non riuscendo ad affrancarsi da questa potestà, si consumò con essa, ed in questo modo si incrinò anche il legame tra Chiesa, attività e riflessione economica. Proprio perché quel primato e quel finalismo venivano continuamente messi in discussione dal mercato.

In questa prospettiva si potrebbe pure aggiungere, onde mostrare quanto la questione sia complessa, che molti degli attuali teorici della rinascita della legge naturale hanno posizioni politiche ed economiche che sono largamente incompatibili con l'economia di mercato e con i diritti naturali della moderna tradizione liberale la quale alla legge naturale intesa come fondata sulla 'natura umana' definita dalla rivelazione contrappone i diritti individuali intesi come 'pretese'.

Senza affrontare la questione se i diritti naturali della tradizione liberale possano veramente fiorire ed affermarsi se essi vengono intesi derivati da una legge naturale intesa come fonte dell''obbligazione giuridica e politica' e della quale la Chiesa reclama e difende strenuamente il monopolio interpretativo, ciò che con la prospettiva di Piombini non si riesce bene a spiegare è quindi perché tale civiltà soccomba di fronte allo 'stato' e, lo ripeto, in un'epoca in cui gli eserciti erano ancora mercenari. Perché, in altre parole, non affrontare il discorso di quali fossero i 'costi di transazione' posti da una civiltà così complessa ed articolata in ordinamenti giuridici tanto diversi?

Ma vorrei anche dire che le 'libertà moderne' son ben diverse da quelle 'antiche' e 'medievali', e che se si vuol sostenere che allora ce ne fossero di più e di migliori non sono d'accordo perché ciò significherebbe farle poggiare su un'etica metafisicamente e teologicamente fondata che ammiro ma che non sento come mia.

In altre parole, ciò che come non credente non condivido del progetto del 'libertarismo cattolico' è allora il suo tentativo di fondare la critica e l'avversione allo stato moderno sul recupero di una dimensione religiosa che sarebbe ugualmente oppressiva perché ridurrebbe la 'società complessa' a una 'comunità' in cui non sarebbe affatto vero che la vita privata prevarrebbe su quella pubblica. Certo, "legge senza stato", *lex mercatoria*, concorrenza tra ordinamenti, arbitrati e non tribunali statali, ma tutto questo non poteva andare contro la teologia e la dottrina sociale e politica della Chiesa e, per di più, costringeva ad estenuanti dibattiti ('costi di transazione') per cercare di far andare d'accordo tradizione, potere religioso ed emergere di novità. Un contrasto che si traduceva non poche volte di scomuniche, roghi, bandi, sterminio di eretici. Né più né meno di quanto avverrà poi con lo 'stato'.

Di quest'ultimo si può dire tutto il male che merita. Ma per pensare di superarlo bisogna capire perché si sia affermato e perché continui, ad onta degli innumerevoli e costanti fallimenti, ad apparire maggiormente credibile di altri modelli politici. Per questo non mi convince il tentativo di contrapporgli un Medio Evo idealizzato e trasformato in mondo delle libertà. La libertà dei moderni è anche quella del "diritto ad essere diversi": un concetto ed un'esigenza che nelle comunità medievali non aveva 'diritto di cittadinanza' perché tutto, anche il tasso di usura, aveva una fondazione teologica.

Per concludere, è certamente vero che il Medio Evo non fu quell'epoca di oscurantismo che talora si vuol far credere, è certamente vero che molte delle nostre libertà (e ne ho elencate alcune) nacquero come discussioni teologiche, ma è anche vero che non si comprenderebbe la modernità e la nascita ed affermazione dello stato se non si riuscisse a dare una spiegazione esaustiva del perché quel modello di civiltà sia entrato in crisi. I tentativi di tornare ad un passato idealizzato sono quindi pericolosi quanto i tentativi di giustificare lo stato sulla base di un'idea di progresso.

Ciò che a mio avviso non si deve dimenticare è che il collante di quella civiltà era rappresentato da una religione condivisa (e talora anche imposta) che difficilmente potrebbe ora assolvere la medesima funzione.

Teoria libertaria, *Christianitas* e modelli istituzionali medievali

Carlo Lottieri

Il saggio di Guglielmo Piombini rappresenta un'aperta apologia liberale del Medio Evo.

L'*età di mezzo* è celebrata, in primo luogo, sulla base di un'interpretazione storica che vede in essa un'epoca ancora immune dai veleni dello Stato moderno e nella quale le istituzioni erano basate più sull'*auctoritas* che sulla *potestas*, più sul contratto e sull'autorevolezza che sulla coazione di un potere in condizione di imporre con la forza la propria volontà.

Lo Stato moderno, d'altra parte, è il principale obiettivo polemico del pensiero libertario, che vede in esso non già tutto il male né ogni possibile forma di coercizione (vi possono essere, in effetti, istituzioni e comportamenti aggressivi anche al di fuori dell'orbita statale), ma che sicuramente considera lo Stato come la forma istituzionale più oppressiva e potente degli ultimi secoli e, forse, dell'intera storia umana. Lo stesso totalitarismo, in tal senso, è lo sviluppo quasi naturale di un potere che si è proclamato 'sovrano' e ha preteso di affrancarsi da ogni vincolo etico, religioso e tradizionale.

Lo Stato moderno, quindi, è un fatto storico che ha potuto imporsi solo liberando la scena dalle istituzioni, dalle culture e dalle attitudini che erano proprie della *Christianitas* medievale.

Oltre ad essere storicamente *altro* rispetto alla modernità egemonizzata dallo Stato, il Medio Evo è uno straordinario 'archivio' di modelli politici, giuridici ed economici, che in tanti casi possono rappresentare ancora oggi forme istituzionali utilizzabili in modo proficuo.

Gli studiosi che in effetti sono interessati ad immaginare una società organizzata entro una logica più liberale trovano nell'universo medievale un insieme di soluzioni privatistiche e plurali, che sono la quasi inevitabile conseguenza di un ordine politico policentrico. La

stessa crisi del sistema internazionale che fu inaugurato dalla pace di Westfalia ci conduce a guardare alla *lex mercatoria* o al *common law* come ad istituti molto più adeguati alle sfide di una società come la nostra, che non può certo essere pensata ed organizzata a partire da un ben definito centro di potere.

Come Piombini mette in evidenza, d'altra parte, un numero sempre maggiore di storici – anche da posizioni culturali diverse – sta evidenziando come la società che ha preceduto l'avvento della modernità statuale fosse caratterizzata dal netto prevalere della proprietà e, quindi, da un costante ricorso a relazioni contrattuali. Bisogna aggiungere che gli storici non fanno altro che confermare ciò che una riflessione razionale di tipo deduttivo (per così dire, *prasseologica*) può far derivare dall'ipotesi di un ordine sociale *a potere diffuso*, in cui la molteplicità dei soggetti che dispongono della forza crea un'ampia competizione tra produttori della sicurezza e in tal modo offre ben più ampie garanzie per la tutela dei diritti di proprietà.

L'universo medievale era inoltre popolato di persone molto più che di funzionari, dato che in esso vi era una limitatissima presenza di rapporti burocratici, 'freddi', neutrali.

Detto questo, nessuno può pensare che l'intero Medio Evo – un'età, è sempre giusto ricordarlo, che è durata circa dieci secoli... – non abbia conosciuto ingiustizie e situazioni deprecabili. Ad esempio, è del tutto chiaro che possiamo giudicare negativamente le condizioni di quanti appartenevano alla condizione servile. Ma questo non ci impedisce di vedere che il servo medievale abbia rappresentato il superamento, senza dubbio positivo, della schiavitù dell'età classica. Rispetto allo schiavo, infatti, il servo intrattiene con il proprio padrone un rapporto molto più simile ad una relazione libera e contrattuale e questo non è senza conseguenze anche sulla sua condizione materiale e sulla stessa possibilità di mutare lo status in cui si trova.

Questa lenta ma progressiva emancipazione dello schiavo romano è uno degli effetti del policentrismo istituzionale: di un ordine che ha aiutato la mobilità e favorito l'emergere di comportamenti economicamente più efficienti (quali sono quelli di tipo capitalista). Ma c'è indubbiamente un altro fondamentale fattore e si tratta, in questo caso, dell'azione profonda esercitata dal Cristianesimo, che ha

introdotto in Occidente il concetto universalistico di 'persona' ed in tal modo ha posto anche premesse morali ben più solide agli antichi istituti della proprietà. In questo senso, è significativo che Piombini valorizzi il ruolo della Chiesa Cattolica nella storia europea, anche di fronte all'evangelismo radicale dei protestanti ed al loro riattualizzare antiche e perniciose diatribe.

Proprio in questo senso Angelo Tosato ha sottolineato come nei secoli la Chiesa cattolica abbia duramente combattuto ogni prospettiva pauperista ed ogni eresia volta a condannare la ricchezza: "tutti coloro che hanno un po' studiato sanno che la Chiesa, sin dalle sue origini, ha combattuto il 'pauperismo'", avversando – è Tosato stesso a stilare l'elenco – nell'età antica "Ebioniti, Encratiti, Marcioniti, Donatisti e Pelagiani; nel Medio Evo Arnaldisti, Patarini, Umiliati, Catari, Albigesi, Poveri di Lione, Poveri Lombardi, Fraticelli, Spirituali, Beghini della Linguadoca, Michelisti". Un episodio particolarmente celebre, come il biblista rileva, è quello che vide opporsi in un grande scontro dogmatico – oltre che politico – il papa Giovanni XXII e gli spiritualisti francescani (vicini all'Imperatore), i quali pretendevano che il loro ordine fosse 'povero' in virtù della finzione secondo cui tutti i loro beni erano di proprietà della Chiesa.[117]

Nel conflitto che poneva uno di fronte all'altro il Papa e l'Imperatore la posizione di quest'ultimo era per una Chiesa 'spiritualista', liberata da ogni elemento mondano, e nella sua difesa della posizione papale Placido di Nonantola così sintetizza le posizioni degli avversari: "Alcuni vanno sostenendo: «La Chiesa è spirituale, e pertanto non le compete nulla di quanto è terreno, se non il luogo chiamato chiesa»".[118] Anche nei secoli seguenti i costruttori della modernità statuale vorranno una Chiesa 'povera', senza proprietà e senza potere.[119]

---

[117] Angelo Tosato, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, p.326.

[118] *Placidi monachi Nonantuliani Liber de honore ecclesiae*, a cura di L. von Heinemann ed E. Sackur, in *M.G.H., Libelli de Lite*, II, p.568.

[119] Tale retorica, in particolare, svolgerà un ruolo fondamentale all'interno del movimento innescato dalla predicazione anti-cattolica di Lutero.

Ma mentre l'universo ecclesiale deve restare confinato nella cura delle anime e nella gestione della liturgia (Placido di Nonantola, significativamente, parla proprio del "luogo chiamato chiesa"), l'Imperatore è spesso presentato anche quale *sacerdos* dai teorici di parte imperiale. Il 'partito tedesco' difende la concezione sacrale del potere, le cui radici affondano nell'antico paganesimo delle tribù nordiche, usando formule nuove e quindi cristiane. La tesi è che poiché "ogni potere viene da Dio" (secondo la celebre espressione di san Paolo, spesso utilizzata in modo molto strumentale), non è immaginabile che l'autorità imperiale esista senza il consenso del Creatore.

In qualche modo, l'ideologia imperiale transustanzia ogni reale in razionale, e ogni *potestas* in *auctoritas*. Da ciò discende che l'Imperatore è sempre monista quando pensa a sé (*rex et sacerdos*), ma dualista quando pensa al Papa (*sacerdos sine regalitate*).

Tra l'XI ed il XII secolo, però, una tale prospettiva sarà sconfitta su più fronti ed è in questo momento, con ogni probabilità, che si apre quella che possiamo considerare l'*età d'oro* del Medio Evo (coincidente con la massima espansione economica e demografica, oltre che con il fiorire delle istituzioni cittadine).

Nella diatriba che oppone Gregorio VII e l'imperatore Enrico IV si assiste all'elaborazione di una dottrina politica destinata ad arginare il potere imperiale e ad aprire ampi spazi di libertà . I testi del papa e di quanti sostengono le sue tesi operano una condanna del potere secolare tanto netta da apparire definitiva. Gregorio VII cita Sant'Agostino per ricordare a tutti come la coercizione dei sovrani sia sempre espressione di una superbia contraria alla virtù: "Quando qualcuno vuole dominare su chi per natura gli è uguale, cioè sugli altri uomini, la sua superbia si fa intollerabile". Per Gregorio VII questo spiega perché pochissimi re o imperatori si sarebbero salvati e perché, al cospetto di Dio, riceveranno terribili pene. Essi si sono macchiati di orribili colpe avendo causato la morte di un gran numero di persone: essi "opprimono dispoticamente i sudditi" e per questo "sprofonderanno nelle fiamme dell'inferno", ritenendosi superiori agli

altri uomini.[120] Citando il libro della Sapienza il papa ricorda inoltre che "i potenti subiranno castighi terribili" (Sap. 6,7).

Poiché i re antepongono loro stessi e i propri piaceri alle ragioni della fede, il papa può cancellare ogni obbligo politico che in tal modo – automaticamente – perde ogni aura sacrale e acquista un carattere del tutto contingente. In quella vera e propria dichiarazione di guerra che fu il *Dictatus Papae*, d'altro canto, Gregorio affermò che "il pontefice può sciogliere i sudditi dal vincolo di lealtà verso gli iniqui".[121] Ma questa presa di posizione è sufficiente ad indebolire e rendere precaria ogni pretesa di dominio da parte del potere imperiale.

Una tanto netta opposizione di fronte ai potenti prepara il terreno alle rivendicazioni di quella *libertas ecclesiae* di cui si fanno portatori, tra gli altri, il già citato Placido di Nonantola e Goffredo di Vendôme. Per il primo esiste il pieno diritto della Chiesa di disporre di beni terreni e da ciò discende la netta condanna di chi glieli sottrae. L'altissima dignità della Chiesa deve "manifestarsi non solo con i doni dello Spirito, ma anche attraverso i beni terreni"; per questa ragione certo "agisce rettamente chi, volendola onorare come fosse Cristo, le fa dono di propri beni".[122] Per Goffredo di Vendôme, allo stesso modo, quella imperiale è una tesi simoniaca, mentre sbaglierebbe chi pensasse che la difesa del Papa implichi l'attribuzione alla Chiesa di una libertà assoluta. Non è vero che "alla Chiesa di Roma sia lecito compiere tutto", poiché ad essa, "da Pietro in poi, non è concesso di fare nulla che non sia stato concesso a Pietro".[123]

La tesi centrale del partito papale è che *il re non è più sacro*. E se questa presa di posizione è stata certo resa possibile dal fatto che l'Impero si è progressivamente indebolito, è ugualmente vero che la conseguente demolizione papale dell'idea stessa dell'obbligo politico (del dovere di ubbidire al potere secolare) aggrava la dissoluzione imperiale e ne radicalizza la crisi.

---

[120] *Das Register Gregors VII*, a cura di E. Caspar, Berlino, 1955, VII, 21, pp.552-554.
[121] *Das Register Gregors VII*, a cura di E. Caspar, Berlino, 1955, II, 55a, pp.208.
[122] *Placidi monachi Nonantuliani Liber de honore ecclesiae*, p.569.
[123] *Goffridi abbatis Vindocinensis libellus III* (*Tractatus de ordinatione epistolorum et de investitura laicorum*), in *M.G.H., Libelli de Lite*, III, p.85.

In forme ed in contesti sempre diversi, quel conflitto tra il partito imperiale ed il partito papale emergerà comunque a più riprese lungo tutto il corso della storia occidentale.

Nel momento in cui sferra il proprio attacco alla sacralità sacerdotale del potere di Enrico IV, il papa di Roma indebolisce quindi irrimediabilmente le pretese di quanti dopo di lui (si pensi, in particolare, a Federico I) si sforzeranno di affermare un proprio controllo centralizzato della scena europea e, più in generale, un primato dell'ordine politico su ogni altro ordine.[124]

In tempi a noi più vicini, tutti quanti hanno evidenziato i caratteri neo-pagani dell'assolutismo democratico di Rousseau hanno offero un'altra interessante prospettiva interpretativa. La modernità statuale, infatti, trova la propria espressione teorica più funesta nel progetto rousseauviano di una volontà generale in condizione di annullare, al tempo stesso, ogni idea di diritto naturale e ogni spazio di libertà del singolo. Come ha rilevato Alessandro Passerin d'Entrèves, "erigere la deliberazione collettiva a norma suprema del giusto non significa soltanto far dipendere l'intera moralità da un criterio essenzialmente relativo e variabile, significa sacrificare il valore dell'individuo alla collettività e spianare la via allo Stato totalitario".[125]

* * *

Il testo di Piombini potrà certo stupire una parte dei lettori, forse affezionati a quello schema di grande successo che identifica modernità e liberalismo, Stato e libertà individuale. In qualche modo tale quadro interpretativo è connesso al successo della filosofia della storia marxista, secondo la quale il capitalismo liberale sarebbe *più moderno* del feudalesimo anche se *meno moderno* del socialismo.

[124] Proprio per questo motivo, il fallimento del progetto imperiale è in larga misura attribuibile all'iniziativa del Papa, che reagisce alle pretese egemoniche del potere secolare e rivendica per sé il diritto di nominare i vescovi, favorendo così il declino del potere centrale e, di conseguenza, il moltiplicarsi degli ordini giuridici.

[125] Alessandro Passerin d'Entrèves", *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1970, p.222.

Questa tesi, però, è banale oppure falsa. Delle due l'una, infatti, perché o essa indica un'ovvietà cronologica (se per capitalismo ci si riferisce, in modo molto discutibile, alla Rivoluzione industriale), oppure intende offrire un'interpretazione della vicenda occidentale viziata da una profonda incomprensione di quanto è veramente accaduto. Finendo per negare, in particolare, come il Medioevo sia stato l'autentica culla del dinamismo capitalistico e delle sue libertà.

È del tutto evidente che numerosi equivoci in materia provengono dalla costellazioni di termini e concetti che sono normalmente associati al liberalismo ed alla società di mercato (basti pensare che nell'Ottocento l'aggettivo 'liberale' è stato perfino usato per indicare i movimenti nazionalisti ed addirittura taluni orientamenti della teologia protestante). Ma ciò di cui qui si discute, ovviamente, è il *liberalismo classico* e quindi quella tradizione di pensiero che valorizza la persona contro la collettività, la società civile contro lo Stato, il diritto contro l'arbitrio della classe politica. Si tratta della tradizione di Locke e Jefferson, Constant e Bastiat, Humboldt e Mises.

Per quanti si riconoscono in questo filone di pensiero, allora, è liberale tutto quanto si oppone al processo di crescita illimitata del potere pubblico che ha segnato l'epoca moderna e ha trovato il proprio culmine nell'età dei totalitarismi e del *Welfare State*. Per tale motivo, il liberalismo esprime la 'resistenza' della società di fronte alla marcia trionfale di un potere sovrano che – lungo percorsi tutt'altro che lineari – ha progressivamente ridotto gli spazi di libertà dei singoli e delle comunità volontarie.

In questo senso, il liberalismo va quindi considerato una concezione politica che ha incarnato l'opposizione di quell'universo di individui proprietari, culture locali, tradizioni religiose, antiche istituzioni ed altri 'mondi vitali' che uno Stato sempre più aggressivo, potente e centralizzato stava progressivamente marginalizzando.

A tale proposito, basta leggere *On Revolution* di Hannah Arendt per comprendere come la lotta per l'indipendenza che ebbe inizio in America nel 1776 segni la volontà di salvaguardare quelle antiche libertà, storiche e naturali, che le pretese di re Giorgio III avrebbero voluto cancellare. Questo ci aiuta a comprendere come

Edmund Burke non abbia esitato, da conservatore, a schierarsi con i coloni.

Il tema delle libertà già perdute o che si rischia di perdere è dunque al cuore della storia occidentale e della sua ricorrente ispirazione liberale. Quando gli americani si ribellano, la 'rivoluzione' è tale solo in senso etimologico (*revolutio* come 'ritorno al punto di partenza'), perché contro i soprusi del governo londinese essi pretendono di difendere il passato al fine di riconquistare la condizione originaria di autogoverno, in cui per un secolo e mezzo erano stati lasciati in virtù delle 'distrazioni' di Londra, che per molto tempo non ebbe ragione di mostrare interesse per le piccole e povere comunità di emigranti insediatisi oltre Oceano.

Secondo la Arendt, in America "il movimento che portò alla rivoluzione non fu rivoluzionario se non involontariamente", al punto che come rilevò Benjamin Franklyn nessun colono americano, all'inizio, pensò minimamente a staccarsi dalla Madrepatria. Fu il re inglese che tradì le antiche libertà e spinse i coloni ad esercitare quel diritto di resistenza difeso sia da San Tommaso che da John Locke. È interessante sottolineare che perfino il radicale "Paine, non meno di Burke, era convinto che l'assoluta novità sarebbe stata un argomento non a favore, ma contro l'autenticità e la legittimità di tali diritti".[126]

Del tutto diversa e sovversiva, determinata a costruire l'uomo nuovo, sarà invece la Rivoluzione francese, che non a caso culminerà nel Terrore giacobino e nell'imperialismo napoleonico.

Nel condannare lo spirito del 1789 parigino la Arendt si colloca sulla scia di Alexis de Tocqueville, che ne *L'ancien régime et la Révolution* sottolinea che quando i moti iniziano il grosso della rivoluzione in effetti è già alle spalle, dato che i primi attori di quel processo sono stati i re di Francia. Nel corso dei secoli, infatti, essi hanno progressivamente accumulato immensi poteri e hanno cancellato ogni realtà intermedia, ogni autonomia locale, ogni libertà d'iniziativa. La Rivoluzione francese è quindi figlia di quel neo-paganesimo statuale in virtù del quale le istituzioni politiche erano

[126] Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983 (1963), pp.43-44.

riuscite progressivamente ad imporre all'intera società la loro metafisica della sovranità.

A questo proposito, appare evidente che il liberalismo è coevo allo Stato moderno solo in quanto il primo contesta un potere che si pretende 'sovrano' e dunque superiore ad ogni altra realtà religiosa, sociale e culturale. Ed in tal senso si può affermare che nel Medioevo non poteva esserci liberalismo perché, semplicemente, non vi era quello Stato contro cui il liberalismo si è definito quale forza antagonista.

Non deve quindi stupire che – in molti ambiti diversi – il liberalismo novecentesco abbia spesso cercato nel passato le forme istituzionali e le elaborazioni culturali in condizione di offrire un'alternativa alla realtà contemporanea. Esso si è orientato verso età lontane al fine di trovare, in contesti storici precedenti lo Stato, figure e modelli di un ordine sociale privo del monopolio legale della violenza. Lo scritto di Piombini, in questo senso, s'inserisce ottimamente in una tradizione di studi ormai consolidata e si sforza di raccogliere i fili dispersi di tante importanti ricerche.

È sufficiente pensare, a tale proposito, ad uno studioso come Bruno Leoni, che soprattutto in *Freedom and the Law* aveva invitato a riscoprire la logica policentrica del diritto spontaneo, sostenendo che l'Occidente moderno – soprattutto a seguito della codificazione e del trionfo della legge scritta – aveva conosciuto un processo involutivo che ha consegnato la società all'arbitrio politico ed all'incertezza normativa. La sua tesi è che quando la legge è la mera decisione del parlamento, nessun diritto è più al sicuro.

In tema di libertà di lavoro, per giunta, la resistenza liberale di fronte a tutto ciò risale almeno al tredicesimo ed al quattordicesimo secolo, ma non vi è dubbio che la figura fondamentale – in questa vicenda – sia quella di Sir Edward Coke, il quale "difese la libertà economica non per proteggere il ricco ma per salvaguardare il povero, abbattendo ogni limitazione legale all'esercizio di quelle libertà che potevano dargli un'opportunità di lavorare per lasciare alle spalle la miseria" (come correttamente ha scritto Tymothy Sandefur).[127]

[127] Timothy Sandefur, "The Common Law Right to Earn a Living", *The Independent Review*, vol. VII, n.1, estate 2002, p.70.

Leoni ha sottolineato a più riprese che Coke difese con argomenti liberali le antiche tradizioni giuridiche e combatté, in particolare, la pretesa sovrana di introdurre monopoli legali. È grazie al suo impegno che si deve l'approvazione dello *Statute of Monopolies* del 1624, il quale in nome della *common law* dichiarava illegittimo ogni impedimento a guadagnarsi onestamente da vivere. Già in precedenza (nel 1614), in qualità di *Chief Justice* del *King's Bench*, Coke aveva sentenziato che "secondo l'autentica *common law* era legittimo per ogni uomo compiere qualsiasi lavoro che serve a mantenere se stesso e la sua famiglia".

Non solo. Sempre in Leoni c'è una rigorosa difesa della logica della rappresentanza medioevale ed un'altrettanto esplicita condanna della rappresentanza moderna, che consegna il potere a parlamentari 'senza vincolo di mandato'. Leoni rileva come nei secoli che hanno preceduto il trionfo dello Stato moderno i rappresentanti fossero strettamente collegati ai rappresentati, al punto che quando nel 1295 Edoardo I chiamò i delegati eletti dai borghi, dalle contee e dalle città, "le persone convocate dal re a Westminster erano considerati veri e propri procuratori e mandatari delle loro comunità".[128] In origine, lo stesso principio *no taxation without representation* fu inteso nel senso che nessun prelievo potesse essere legittimo in assenza del diretto consenso dell'individuo tassato.

Questa celebrazione liberale delle antiche istituzioni medievali non deve far dimenticare, ad ogni modo, che il liberalismo non è mai stato, né lo è oggi, avverso alle novità. Bisogna sempre ricordare che il suo criterio primo è la libertà individuale, intesa come diritto naturale (sovrastorico) di ogni persona umana. In questo senso, il liberalismo è ed è stato *reazionario* (avversando ripetutamente la grande direttrice della storia moderna) solo perché la modernità è stata prevalentemente illiberale. Perché essa ha visto trionfare quello che Herbert Spencer chiamò il 'diritto divino' delle maggioranze ed oltre a ciò i nuovi riti della 'religione civile', del repubblicanesimo, del nazionalismo, della tecnocrazia e del socialismo.

D'altra parte, lo stesso Medio Evo è ripetutamente ripensato dai liberali non certo nella convinzione di trovare in esso un ideale

[128] Bruno Leoni, *La libertà e la legge*, Macerata, Liberilibri, 1994 (1961), pp.131-132.

compiuto e mai più superabile. Esiste una vera passione liberale ed ancor più libertaria per l'età medievale: basti pensare a Murray N. Rothbard e David Friedman. Ma l'obiettivo costante è trovare un'ispirazione per difendere la verità e la giustizia. Anche perché ogni epoca ha avuto i suoi limiti e lo stesso Medioevo in questo senso non fa eccezione.

Può essere utile, al riguardo, soffermarsi sulla società del Basso Medioevo germanico quale ordine giuridico 'faidale' (in cui, cioè, era ammessa la faida). Come Otto Brunner ha spiegato molto bene in *Terra e potere*, fino al quindicesimo secolo nei territori germanici del Sud di fronte ad un'ingiustizia i soggetti erano autorizzati – se non riuscivano ad ottenere ragione in via pacifica – a prendere le armi per difendere i loro diritti. Se un grande feudatario si rifiutava di restituire i prestiti ricevuti, i piccoli feudatari creditori erano legittimati a dar vita a coalizioni affinché fosse restituito loro il maltolto. E non si trattava, si badi bene, di 'ribellioni', ma di ben regolate azioni giuridiche che erano lecite anche quando (e ciò avvenne più di una volta) condussero a 'guerre private' contro l'Imperatore stesso.[129]

Di fronte a ciò, è comprensibile che un liberale contemporaneo resti ammirato. Abbiamo infatti un ordine senza centro, in cui nessun attore monopolizza la violenza ed in virtù del quale ognuno è incentivato a tenere comportamenti rispettosi dei diritti naturali altrui e degli impegni liberamente sottoscritti.

La libertà di autodifesa ed autorganizzazione che è al cuore del liberalismo più coerente può insomma trovare straordinari antecedenti storici in quell'età in cui non solo non vi erano norme contro il diritto di portare armi, ma in cui la facoltà di ricorrere alla forza al fine di ottenere giustizia era riconosciuta non solo al vertice dell'ordine sociale, ma a molti altri soggetti.

Eppure non c'è dubbio che i liberali sono e sono sempre stati portatori di concezioni 'universalistiche', radicate nella tradizione del diritto naturale e soprattutto nella rilettura che esso ha conosciuto alla

[129] Otto Brunner, *Terra e potere. Strutture pre-statuali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Milano, Giuffrè, 1983 (1939; quarta edizione ampliata,1965).

luce dell'esperienza cristiana. Così, quando Brunner mostra che il diritto di faida era riconosciuto ai feudatari 'minori' ma non al popolo, appare chiaro che in quella società vi è qualcosa che non può superare del tutto il criterio di legittimità adottato dal pensiero libertario.

Per certi aspetti, tutto ciò ci aiuta a spiegare la stessa confusione culturale ed istituzionale entro la quale noi oggi ci troviamo. Il successo epocale dello statalismo democratico (considerato un bene politico 'assoluto', perfino degno di essere esportato ovunque) non sarebbe stato neppure pensabile se esso non fosse riuscito a sfruttare e manipolare l'idea – prima cristiana e poi liberale – che ogni uomo meriti rispetto e abbia una dignità assoluta. Nella realtà dei fatti, sappiamo bene come l'ordine democratico finisca per istituzionalizzare il dominio operato dal ceto politico-burocratico e quindi conduca ad una situazione in cui ognuno cerca di prevalere sul prossimo avvalendosi del monopolio della violenza e della regola maggioritaria. Nonostante ciò, è ugualmente chiaro che uno dei punti fondanti la democrazia moderna sia l'uguale attribuzione ad ogni uomo del medesimo diritto di voto.

Questo nucleo universalistico è pure al cuore del liberalismo e mostra come tale dottrina politica dipenda dalla propria origine cristiana. Accostando il liberalismo, in effetti, siamo chiamati a constatare come il cristianesimo sia stato, e sia ancora oggi, una *vis a tergo* che continua a condizionarne prospettive e valori.

Il liberalismo, però, era alla ricerca di un altro universalismo, che poco ha a che fare con il dispotismo democratico dei regimi odierni. E questo non solo perché il liberalismo è anti-egualitario nel momento in cui difende la proprietà privata e le differenze di condizioni sociali che ne conseguono; oltre a ciò, il liberalismo è per altri aspetti più egualitario dei sistemi oggi egemoni in quanto quando rigetta l'idea che attraverso procedure elettorali si possa costituire un 'piccolo gruppo' autorizzato a legiferare, espropriare, usare violenza.

I liberali quindi non si limitano a denunciare la contraddittorietà di ordini democratici che consegnano intere società nelle mani di un presidente, di un partito, di una *élite*. Essi ritengono che lo Stato moderno ha edificato un mondo solo apparentemente rispettoso della nostra comune dignità di uomini, ma nel quale – in

realtà – taluni dispongono illegittimamente della vita e delle risorse altrui.

I liberali avrebbero quindi voluto far emergere dal cuore stesso della tradizione occidentale quei cambiamenti volti ad allargare le libertà, e non già a restringerle. Avrebbero voluto universalizzare i diritti tutelando le prerogative dei proprietari, invece che moltiplicare l'oppressione statale con la creazione di un 'sovrano collettivo' che – al pari dell'antica Idra – ha innumerevoli teste e per questo difficilmente può essere sconfitto. Come scrisse Edmund Burke, d'altra parte, "la tirannia della moltitudine è una tirannia moltiplicata".

Quando insomma un liberale come Piombini guarda oggi al presente da difendere ed ancor più al passato da recuperare (entrambi minacciati dalla violenza della moderna statualità) egli lo fa soprattutto per difendere le libertà naturali e proprio per questo con la costante aspirazione ad avere un futuro migliore. È un'appassionata fedeltà alla vita ed al suo dinamismo che lo porta a guardare al passato con l'obiettivo di avere un futuro migliore.

Dell' "America medioevale"
Considerazioni su un "Nuovo Mondo antico"

Marco Respinti

La politica è l'arte del possibile,
non una scienza della perfezione
JOHN H. HALLOWELL*

Aveva perfettamente ragione il cardinale Giacomo Biffi, arcivescovo di Bologna, quando, all'ora delle celebrazioni per il *Bicentenaire*, affermò che l'unico contributo portato all'Europa dalla rivoluzione di Francia del 1789 è stato il sistema metrico decimale. Né l'introduzione *urbi et orbi* del sistema metrico decimale fu un grande contributo di civiltà, dato il suo carattere intenzionalmente omologante, conformistico e funzionale al nuovo ordine giacobino-napoleonico, laddove invece il benefico mondo delle differenze sopravviveva nell'ecumene anglosassone dei mille pesi e delle mille misure che si conservano all'Osservatorio Reale di Greenwich, fondato nel 1675 da re Carlo II Stuart (1630-1685) in un Paese dove ancora, *contra mundum* — contro il mondo della pianificazione illuministico-francese —, si guida a destra e che pure al mondo dà il criterio universale di misurazione del tempo solare.

Che cosa è il cosiddetto Medioevo?

1. Aveva ragione il cardinale Biffi perché il mondo nuovo inaugurato dalla rivoluzione cosiddetta francese,[130] di suo, non ha

* JOHN H. HALLOWELL (1913-1991), *Il fondamento morale della democrazia* (*The Moral Foundation of Democracy*, 1954), trad. it. a cura di Marina Sallusti, Giuffrè, Milano 1995, p. 125.

[130] Decisamente impossibile è definire francese una sovversione globale di tutto quanto era distintivamente, peculiarmente e specificamente francese. Del resto, il pensatore

apportato alcuna miglioria alla storia della civiltà. La Modernità — intesa in senso filosofico secondo l'accezione datane per esempio da Augusto Del Noce (1910-1989) e da Michele Federico Sciacca (1908-1975) — è stata infatti solo un parassita che ha proliferato attaccando il corpo sano che l'ha preceduta con l'intenzione di durare fino al decesso dell'ospite e in questo modo immancabilmente suicidandosi, a meno di non essere fermata dalla scoperta di un buon antidoto. E l'evo moderno — il tempo successivo alla fine del cosiddetto Medioevo — ha vissuto di rendita, realizzando, certo anche approfondendo, le invenzioni dell'epoca precedente, invenzioni peraltro nel senso etimologico latino dell'espressione, ovvero decisamente scoperte di realtà date e precedenti — ontologicamente e fattualmente — l'uomo stesso.

Leonardo da Vinci (1452-1519) né è un caso-simbolo, nella misura in cui il "multiforme genio" rinascimentale che normalmente viene presentato come il tipo dell'umanista innovatore, il quale, finalmente libero dai vincoli inibenti del teocentrismo, fa spiccare all'umanità un colossale balzo in avanti sul piano delle conoscenze tecnico-scientifiche, in realtà mise solamente a frutto *incipit*, inizi, intuizioni e prime realizzazione assolutamente precedenti.

Altro emblema ne è la cosiddetta "rivoluzione scientifica" seicentesca, di suo inesistente. Più opportuno è infatti parlare di un'evoluzione che progredisce per esperimenti ed esperienze, secondo il modello realistico e carico di aspettative speranzose descritto dalla formula "*trial and error*". Su di esso si fonda, del resto, la teoria della falsificabilità articolata all'inizio del Novecento dal filosofo austro-britannico Sir Karl R. Popper (1902-1994) — che peraltro porta

e statista anglo-irlandese Edmund Burke (1729-1797) lo specifica sin dal titolo della sua opera più nota, la prima — magistrale e a tratti profetica — critica del 1789, EDMUND BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* [*Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris, 1790*; *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia e sulle relative deliberazioni di alcune società di Londra in una lettera indirizzata a un gentiluomo di Parigi dell'Onorevole Edmund Burke, 1790*], trad. it. a mia cura, Ideazione, Roma 1998, che appunto evita di definire francese quel colossale sconvolgimento che ebbe origine in Francia, ma che fu di portata mondiale. Nel testo, rivolgendosi al «gentiluomo di Parigi» destinatario del suo trattao scritto in forma di lettera, Burke afferma molto chiaramente: «Questo, mio caro signore, non è stato il trionfo della Francia» (p. 90).

oggettivamente l'epistemologia fuori dai vicoli ciechi in cui l'aveva costretta il positivismo tardo-ottocentesco — e che si sostanzia in una sequenza di paradigmi interprativi nuovi i quali, per approssimazione successiva, formulano teorie che spiegano il reale fino a prova contraria e che quindi, di volta in volta, dismettono le interpretazioni descrittive rivelatesi insufficienti onde adottarne di nuove giacché più esaustive — ancorché mai completamente tali —, secondo una meccanica lucidamente descritta dal fisico e storico della scienza statunitense Thomas S. Kuhn (1922-1996).[131] Ora, questo procedere senza soluzioni di continuità per tentativi empirici in base ai quali viene formulata una teoria interpretativa del reale che inquadra e spiega l'accadere fenomenico — una teoria che si pone, anche implicitamente, come generale e che viene riveduta, affinata o addirittura sostituita proprio in seguito all'apparire di fenomeni tecnicamente eccezionali, ovvero che, esulando dalla descrizione precedente, ne mostrano appunto il carattere non generale, chiedendo rettifica, ampliamento e approfondimento, ossia una nuova teoria "generale" — è iniziata con l'alba della civiltà stessa e non si è mai interrotta. Del resto — per restare allo stereotipo della "rivoluzione scientifica" seicentesca —, quanto aristotelo-tomismo sopravvive, spesso assolutamente inconscio, in Galileo Galilei (1564-1642), in Cartesio (René Descartes, 1596-1650), in Sir Isaac Newton (1642-1727) e in Francesco Bacone (Francis Bacon, barone di Verulam e visconte di St. Albans, 1561-1626), e quanto di ciò che una certa lettura del Seicento, carica d'intenzioni e svolta a posteriori, fu all'epoca percepito come "rivoluzionario"?

A parte il fatto che molti dei protagonisti della cosiddetta "rivoluzione scientifica" moderna provenivano dall'ambiente ecclesiastico cristiano, ambiente che quindi, con tutta evidenza, intrinsecamente e talvolta positivamente favoriva, invece che scoraggiare, la ricerca scientifica e l'innovazione tecnologica. A parte il fatto che Galilei sbagliò profondamente quando pretese di smentire il dogma dell'inenarranza teologica della *Bibbia* cogliendola in fallo in merito alla teoria eliocentrica (e quello di Galilei fu un errore di metodo scientifico, giacché egli confuse piani e campi diversi del sapere) e che a

[131] Cfr. THOMAS S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962), trad. it. Einaudi, Torino 1995.

difenderlo fu il cardinale Roberto Bellarmino (1542-1621), grande inquisitore, fine teologo, schietto amico dello scienziato pisano e santo esemplare. A parte che nel Medioevo sostanzialmente nessuno aveva ritenuto la Terra essere piatta, tanto che Cristoforo Colombo (1451-1506) non trattò minimamente la questione con i suoi interlocutori laici ed ecclesiastici. E a parte il fatto che l'inquisizione di Spagna aveva assolutamente ragione nel giudicare errati per difetto i calcoli di Colombo circa la misura della circonferenza terrestre, calcoli su cui il navigatore genovese fondava la certezza di poter raggiungere in modo relativamente agevole l'Estremo Oriente asiatico facendo rotta verso ovest e che fu solo l'improvviso apparire di un continente sconosciuto, l'America, a salvare la vita sua e dei suoi marinai.

2. La mole delle pubblicazioni del filosofo e storico della scienza Stanley L. Jaki — benedettino di origine ungherese, addottorato in teologia e in fisica nucleare, docente di Fisica alla Seton Hall University di South Orange, nel New Jersey —[132] rappresenta un capitale d'inestimabile valore per comprendere appieno il senso autentico del concetto di "rivoluzione scientifica" e il suo vero sostanziarsi in una continuo adeguamento dell'intelligenza dell'uomo alla realtà data onde comprenderne la legge che la regola. Cosa, infatti, ha impedito alle molte civiltà umane storiche diverse da quella occidentale di perseguire e di ottenere i risultati raggiunti da quest'ultima? Cosa ha impedito a esse di elaborare teorie "generali" della scienza che spiegassero il reale in modo universale e non "etnico-culturale"? Cosa ha impedito a esse di sviluppare un sapere paragonabile a quello occidentale? Come mai, insomma, solo in Occidente si è storicamente avuta una scienza (indagine e parziale conoscenza delle leggi fisiche del reale, ovvero il "come"), una tecnica (l'applicazione delle conoscenze scientifiche per il bene del singolo, quindi dell'intera comunità, secondo una concezione

[132] Cfr. almeno, in lingua italiana, STANLEY L. JAKI, *La strada della scienza e le vie verso Dio* (*The Road of Science and the Ways to God*, 1978), trad. it. Jaca Book, Milano 1988; *Dio e i cosmologi* (*God and the Cosmologists*, 1ª ed. 1988; 2ª ed. 1989), trad. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991; *Il Salvatore della scienza* (*The Savior of Sciente*, 1988), Libreria Editrice Vaticana, Città del vaticano 1992; e *Lo scopo di tutto: scienza, filosofia & teologia si interrogano sulla finalità* (*The Pur pose of It All*, 1ª ed. 1990; 2ª ed. 1991), trad. it. Ares, Milano 1994.

non utilitaristico-materialista che dunque adopera la tecnologia per ottenere vantaggi economici, per migliorare la qualità concreta della vita, per difendere sé e la propria famiglia, per puro divertimento e addirittura per motivi futili o dannosi) e una filosofia (indagine e parziale conoscenza della logica, delle motivazioni e del senso del reale, ovvero il "perché"), scienza, tecnica e filosofia che solo in Occidente possono essere a pieno titolo definite tali?

Perché l'Occidente non esiste se non come civiltà libera costruita attorno all'evento cristiano, l'Incarnazione, che dà per intero il senso della dignità, della specificità e del valore della persona umana e delle sue libere istituzioni e creazioni, così come il senso della gerarchia del reale da Dio, sommo vertice, alla materia bruta, substrato di base dato, in mezzo sovranamente essendoci l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio e a vantaggio del quale tutto è stato fatto. Solo l'Occidente, cioè, ha — per rivelazione — la cultura teologica adatta a comprendere il corretto rapporto fra uomo e natura, fra beni e loro utilizzo, fra libertà dell'uomo e paternità di Dio. Solo l'Occidente ha — per rivelazione — la corretta cultura teologica incarnatasi in una civiltà — istituti e istituzioni — giacché l'Occidente non è una nazione, non è un'etnia, tanto meno è uno Stato, ma una cultura radicata in una storia che promana da un fatto, il cristianesimo: l'unica "visione del mondo" capace di accogliere e sviluppare lo spirito che anima la ricerca scientifica, il progresso tecnologico, la sapienza filosofica. Solo l'Occidente, cioè, spazio concreto e storico della libertà, possiede — per rivelazione — la cultura teologica adatta per fare scienza, tecnica e filosofia in senso proprio.

La "rivoluzione scientifica" quindi è l'altro nome della civiltà occidentale cristiana e quindi davvero né il Seicento protoilluminista né la rivoluzione di Francia hanno introdotto alcunché di nuovo. Non ne hanno avuto i mezzi culturali teologici e, nella misura in cui non hanno riconosciuto culturalmente che la "rivoluzione scientifica" è l'altro nome della civiltà occidentale cristiana, contro la civiltà occidentale cristiana si sono eretti in nome di una inesistente "rivoluzione scientifica", producendo solo regresso e stagnazione o, al massimo, vivendo di rendita e procedendo per spinta inerziale.

3. Su un punto — almeno su questo punto — i Romantici avevano ragione: è il Medioevo la culla della civiltà che l'evo moderno conosce e che la Modernità combatte. La Modernità è l'atteggiamento ideologico che attribuisce «[...] al secolo XIII la ripugnante sporcizia del XVI e di quelli che sono seguiti, fino al nostro tempo»;[133] l'evo moderno è stato avanzamento per inerzia quando a dominare è stata la Modernità, progresso accrescitivo di «nani seduti sulle spalle dei giganti»[134] quando a prevalere è stata la solerzia di "uomini medioevali", che, sviluppando come anticamente la scintilla del distintivo sapere occidentale cristiano, ha creato e generato modernamente, ma non modernisticamente, istituti e istituzioni di civiltà libera senza eguali nel mondo, capaci — oggi come allora e come sempre — di operare per l'instaurazione di una «società a misura di uomo e secondo il piano di Dio»,[135] anche nella prospettiva della regalità sociale di Cristo.[136] Non certo una società perfetta, né la società in cui tutti sono o debbono essere cristiani, né quella in cui la fede è imposta con la forza: solamente la società in cui, come afferma il poeta angloamericano Thomas Stearns Eliot (1888-1965), «[l]'integra fede di pochi,/ La fede parziale di molti»[137] garantisce quel rispetto del diritto e della verità

[133] RÉGINE PERNOUD, *Luce del Medioevo* (*Lumière du Moyen Âge*, 1945), trad. it. accresciuta a mia cura, con presentazione di Luigi Negri, Gribaudi, Milano 2000, p. 190.

[134] Il teoreta e storico della filosofia francese Étienne Gilson (1884-1978) descrive la scuola di Chartres come il centro intellettuale più attivo della Francia della prima metà del secolo XII, divenuta famosa grazie all'insegnamento ivi svolto da Fulberto, vescovo di Chartres (morto nel 1028). Il primo grande nome filosofico della scuola è quello di Bernardo di Chartres, cancelliere della scuola stessa, morto fra il 1124 e il 1130. Il suo pensiero è conosciuto indirettamente attraverso il *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury (1110 circa-1180). In tale opera si trova la famosa sentenza: *«noi siamo, egli diceva, come dei nani seduti sulle spalle dei giganti. Vediamo quindi un numero di cose maggiore degli antichi, e più lontane, non per la penetrazione della nostra vista o per l'elevatezza della nostra statura, ma perché essi ci sollevano e ci innalzano di tutta la loro gigantesca altezza»* (cit. in ÉTIENNE GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* [*La philosophie au moyen âge*, 1952], trad. it. con presentazioen di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Scandicci [Firenze] 1983, p. 313).

[135] GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al Convegno ecclesiale della CEI, del 31-10-1981.

[136] Cfr. PIO XI (1857-1939), enciclica *Quas primas*, dell'11-12-1925.

[137] THOMAS STEARNS ELIOT, *Cori da "La Rocca"* (1934), trad. it. con testo inglese a fronte in IDEM, *Opere 1904-1939*, a cura di Roberto Sanesi (1930-2001), Bompiani, Milano 1992, pp. 1270-1271.

naturali che permette a tutti gli uomini — credenti e non credenti — di vivere secondo giustizia e di operare per la realizzazione di sé, quindi del bene comune.

Dice bene sempre Eliot quando osserva:

> Si può accettare o respingere l'idea di una società cristiana; ma, se si ritiene di accettarla, si deve trattare il cristianesimo con un rispetto molto più *intellettuale* di quanto si sia soliti fare: lo si deve trattare come una questione che interessa soprattutto il pensiero e non il sentimento della persona. Le conseguenze di questo tipo di atteggiamento sono troppo serie per essere accettate da tutti, giacché quando non è oggetto solo del sentimento, ma anche della riflessione, la fede cristiana giunge a risultati concreti che possono risultare scomodi. Considerare infatti la fede cristiana secondo questa prospettiva — e farlo non vuol dire necessariamente accettarla, ma solo comprenderne davvero il punto — significa constatare che la differenza fra l'idea di una società neutra (ossia l'idea che caratterizza la società attuale) e l'idea di una società pagana (come quella detestata dai sostenitori della democrazia) è, a lungo termine, di poca importanza. Al momento non m'interessa sapere quali siano i mezzi per instaurare una società cristiana, né è mio interesse precipuo farla apparire particolarmente desiderabile: m'importa molto, invece, rendere chiaro quanto la differenzia dalla società in cui viviamo oggi. Ora, ogni persona coscienziosa in grado di riflettere deve preoccuparsi di comprendere la società in cui vive. I termini che solitamente adoperiamo per descrivere la nostra società, ovvero gli elementi che la distinguono dalle altre società — le "democrazie occidentali" — utilizzati per elogiarla, ottengono solamente lo scopo d'ingannarci e di stordirci. Definire la nostra una società cristiana rispetto a quella tedesca o a quella russa è un abuso semantico. Con ciò intendiamo solamente affermare di vivere in una società in cui

nessuno viene penalizzato perché *professa formalmente* il cristianesimo, ma allo stesso tempo celiamo a noi stessi la sgradevole realtà dei valori in base ai quali davvero viviamo, per di più tacendo della somiglianza fra la nostra e le società che detestiamo: se infatti riconoscessimo quest'affinità, dovremmo ammettere che gli abitanti degli altri paesi sono più bravi di noi. [...]

Di solito, anche se cristiano, il filosofo della politica del nostro tempo non s'interessa della possibilità di costruire uno Stato cristiano. Si cimenta con la possibilità di uno Stato giusto in generale e, se non teorizza questa o quella visione laicistica del mondo, tende ad accettare il nostro attuale sistema politico ritenendolo da migliorare, ma non da alterare nei suoi fondamenti. Più pertinente al tema qui trattato è quanto hanno da dire gli autori teologici. Non alludo a quegli scrittori che cercano d'infondere al normale corso delle cose uno spirito cristiano vago e a volte dimesso o a quanti, nei momenti di emergenza, tentano di applicare i princìpi cristiani a particolari situazioni politiche. Pertinenti al mio argomento sono gli scritti dei sociologi cristiani, ovvero quelli di quegli autori che criticano il nostro sistema economico alla luce della morale cristiana. La loro opera consiste in genere nel proclamare, e nel dimostrare in specie, l'incompatibilità fra i princìpi cristiani e molto del nostro agire sociale. Per farlo, essi si appellano al principio di giustizia e di umanità dal quale la maggior parte di noi afferma di essere ispirato e alla ragion pratica, dimostrando come gran parte del nostro sistema non sia solo ingiusto, ma alla fine pure inefficiente e votato al disastro. Seppur deducibili dai princìpi cristiani, molti dei cambiamenti auspicati da questi autori possono essere proposti a qualsiasi persona intelligente e disinteressata, e, benché si tratti di cambiamenti che possono facilitare la vita di fede del cristiano, non vi è bisogno che sia una società cristiana a realizzarli o che intervenga la fede cristiana a renderli plausibili. In questa sede, l'interesse che nutro per i cambiamenti della struttura economica è solo secondario, così come secondario è quello relativo alla vita del credente: quello principale riguarda il mutamento nel nostro agire sociale, e tale mutamento solo

nella misura in cui può generare una realtà anche minimamente degna di essere definita una società cristiana. Che questo mutamento ne comporti altri nell'organizzazione dell'industria, del commercio e del credito finanziario tali da agevolare, laddove oggi viene ostacolata, la vita di fede dei credenti è cosa di cui sono certo. Ma il mio punto di partenza è diverso da quello dei sociologi e degli economisti, benché siano questi a dovermi illuminare [...] e benché quel "mutamento di spirito" che per dar prova di sé altro non può usare se non un nuovo vocabolario revivalistico è un pericolo da cui ci si deve sempre guardare.[138] Il "Medioevo", infatti, non è un'epoca storica, ma un modo, addirittura una categoria, dello spirito che designa con precisione un tipo di cultura e di civiltà.Il suo nome, si sa, tradisce l'intento polemico protoilluminista di una cultura moderna modernista che ha preteso di mettere tra parentesi quell'esempio di civiltà e di cultura cristiane che meglio, molto meglio sono definibili in termini di Cristianità romano-germanica (il che significa che ve ne possono essere, come ve ne sono state, altre, appunto non romano-germaniche, ma altrettanto pienamente cristiane), una parentesi buia fra la "luce" dell'Antichità pagana e la nuova luce della Modernità neopagana, peraltro da un lato tradendo il senso storico delle culture e delle civiltà precristiane dell'evo antico che liberamente si sono convertite al cristianesimo oppure si sono estinte, e dall'altro mascherando l'apostasia che costituisce il *proprium* del postcristianesimo anticristiano.

4. Categoria dello spirito, dunque, il cosiddetto Medioevo è — come ho avuto occasione di definire altrove — un tempo storico specifico in cui «gli uomini hanno preso sul serio la Rivelazione e hanno agito di conseguenza»,[139] ma quindi anche ogni tempo in cui gli uomini prendono sul serio la Rivelazione e agiscono di conseguenza. Quindi ancora l'intervallo che separa l'uomo dal suo apparire sulla Terra a immagine e somiglianza di Dio sino al suo destino ultimo e ultimativo

[138] IDEM, *L'idea di una società cristiana* (*The Idea of a Christian Society*, 1939), trad. it. a mia cura, Gribaudi, Milano 1998, pp. 26-28.

[139] MARCO RESPINTI, *Postfazione* a R. PERNOUD, *Testimoni di luce* (*Histoire et lumière*, 1998), con prefazione di Blandine de Dinechin e presentazione di Laetitia de Traversay, trad. it. a mia cura, Gribaudi, Milano 1999, p. 67.

— l'evo di mezzo del tempo umano fra l'alfa e l'omega che sono Cristo —, e l'intervallo che separa l'uomo dal suo apparire sulla Terra a immagine e somiglianza di Dio sino al suo destino ultimo e ultimativo durante il quale l'uomo prende sul serio la Rivelazione e agisce di conseguenza, configurando una "età di passaggio" che è pellegrinaggio da una origine verso una meta e in cui sono compresi i tanti "Medioevi" storici e i moli "Medioevi" personali dell'*homo viator*.[140]

Come avevano appunto intuito i Romantici, il "Medioevo" è la culla della civiltà dell'evo moderna poiché quest'ultima è l'erede (non sempre solo per secolarizzazione) della Cristianità.

La difesa tradizionalista, allora, e addirittura positivamente reazionaria, della Cristianità romano-germanica, non perché unico esempio di «società a misura di uomo e secondo il piano di Dio», ma in quanto matrice concreta della civiltà occidentale — l'unica che sia stata e che ancora sia, nonostante i limiti e le secolarizzazioni, il luogo storico della libertà e della dignità umane —, una difesa che trasforma in assunto protologico l'idea che la Modernità non abbia contribuito alcunché alla civiltà e che solo abbia parassiticamente divorato, non costituisce una cronolatria rivolta al passato come quella praticata dai molti, troppi *laudatores temporis acti*, i quali adorano il passato con atteggiamento speculare a quello progressista di chi adora il futuro, e che in entrambi i casi mostra e dimostra un'incapacità di abitare il tempo in cui Dio li ha messi e un odio fattuale verso l'*hic et nunc* in cui si trovano a vivere, ma legge e descrive la storia con l'atteggiamento liturgico della cairologia, il tempo ordinario interpuntato di tempi forti.

Dunque è l'apprezzamento delle vere radici e del vero senso, quindi della vera identità, di quanto nell'evo moderno è «a misura di uomo e secondo il piano di Dio», cioè retaggio di un mondo in cui «gli uomini hanno preso sul serio la Rivelazione e hanno agito di conseguenza», quindi anche occidentalismo cosciente.

[140] Debbo la suggestione del "Medioevo" come intervallo che separa l'uomo dal suo apparire sulla Terra a immagine e somiglianza di Dio sino al suo destino ultimo e ultimativo a GIOVANNI CANTONI, intervento alla presentazione di R. PERNOUD, *Luce del Medioevo*, trad. it.cit. "Meeting per l'amicizia fra i popoli", Rimini, 22 agosto 2000.

5. Le istituzioni economiche di libero mercato, il libero associarsi fra gli uomini e il loro regolamentarsi autonomo anche a livello politico senza bisogno dello Stato, la natura fiduciaria *ad personam* dell'agire politico (ma anche economico e addirittura militare) regolato dal diritto privato, la democrazia vissuta come condizione dell'esercizio del potere compatibile con istituzioni diverse (repubblicane, aristocratiche e monarchiche) e non come regime unico, il diritto alla rappresentanza politica che può anche non essere elettiva, il costituzionalismo come limitazione del potere politico e come difesa delle libertà personali e sociali, il diritto a un'imposizione fiscale regolate in base a un diritto costituzionale certo e a un'adeguata rappresentanza politica, la tecnologia industriale che ottimizza costi e vantaggi del lavoro umano, lo sfruttamento razionale delle risorse naturali hanno tutte origine medioevale, quindi cristiana.[141]

Ovvero: sono modi con cui l'uomo organizza la propria esistenza sociale nel tentativo di ascoltare e di realizzare al meglio la propria natura, cioè modi che configurano una «politica della natura umana»[142] dato che «alla base di ogni sistema di governo vi è una concezione dominante della natura e del significato dell'esistenza»;[143] una «politica della natura umana» che è politica concreta adatta e confacente alla natura umana prepolitica e metapolitica. Dunque modi

[141] Di grande importanza sul tema del costituzionalismo dall'antichità all'evo moderno è CHARLES H. MCILWAIN (1881-1968), *Costituzionalismo antico e moderno* (*Constitutionalism: Ancient and Modern*, 1ª ed. 1940; 2ª ed. 1947), trad. it. a cura di Vittorio de Capraiis, Neri Pozza, Venezia 1956; n. ed. it. a cura di Nicola Matteucci, il Mulino, Bologna 1990. Ai fini delle presenti riflessioni sono di grande significato anche IDEM, *Il pensiero poltico occidentale dai Greci al tardo Medioevo* (*The Growth of Political Thought in the West from the Greeks to the End of the Middle Ages*, 1ª ed 1932; 2ª ed. 1957), trad. it. (con soppressione di una delle appendici) a cura di Giovanni Ferrara, Neri Pozza, Venezia 1959, e *La rivoluzione americana: una intepretazione costituzionale* (*The American Revolution: A Constitutional Interpretation*, 1ª ed 1923; 2ª ed. 1958), trad. it. a cura di Nicola Matteucci e con un suo saggio intitolato *Charles Howard McIlwain e la storiografia sulla rivoluzione americana*, il Mulino, Bologna 1965. Cfr. anche NICOLA MATTEUCCI, *La rivoluzione americana: una rivoluzione costituzionale*, il Mulino, Bologna 1987.

[142] Cfr. THOMAS J. FLEMING, *The Politics of Human Nature*, Transaction, New Brunswick (New Jersey) 1993.

[143] J.H. HALLOWELL, *Il fondamento morale della democrazia*, trad. it. cit., p. 103.

che reificano i contenuti del diritto naturale in una morale sociale che non costruisce il migliore dei mondi probabili, ma il più vivibile dei mondi possibili e che quindi, proprio per questo, è cristiana.

Storicamente, l'Europa ha incarnato questi modi e quindi è stata una civiltà cristiana. È stata l'Europa cristiana, ovvero la Cristianità romano-germanica, l'unica civiltà in grado di sviluppare gl'istituti e le istituzioni sopra elencati — quelli e altri — tramandandoli a chi li ha ereditati, ossia il tempo e lo spazio moderni, il secondo essendo l'insieme dei luoghi raggiunti dall'espandersi della Cristianità nell'evo moderno.[144]

[144] L'espansione geografica della Cristianità romano-germanica avviene nel corso dell'evo moderno non perché l'"evo di mezzo" non abbia conosciuto l'espansione geografica della civiltà cristiana, ma proprio perché si parla pienamente di Europa cristiana come sinonimo di Cristianità romano-germanica proprio al culmine del "Medioevo", ovvero quando l'intero Vecchio Continente, coronando un processo plurisecolare, si presenta come *koinè* coerente — Europa — che è espansione appunto continentale della cultura e della civiltà cristiane, iniziate in un angolo di Europa, Roma, addirittura clandestinamente, addirittura allogene. Una volta raggiunta la dimensione continentale, la Cristianità romano-germanica Europa attraversa i mari.

Che ciò avvenga in coincidenza dell'evo moderno è peraltro un'illusione ottica.

Anzitutto, già nel "Medioevo" la Cristianità romano-germanica europea solca gli oceani, e addirittura li solca in direzione occidentale come più tardi farà, con più clamore ma con identica inconsapevolezza Colombo: (1913-1991) «Risale circa all'anno 1000 — scrive la specialista francese Régine Pernoud alla voce AMERICA (*Scoperta dell'*) del pungente e sapido *Dizionarietto del Medioevo convenzionale* che ella ha apposto in appendice al suo *Luce del Medioevo* sin dal suo primo apparire nel 1945 —; essa è dovuta ai Vichinghi, che impiegavano da sei a sette giorni per andare dalla Norvegia alla Groenlandia, ove fu stabilito un vescovato. I Groenlandesi, in occasione dell'appello alla Crociata lanciato da Papa Giovanni XXII nel 1327, inviarono a Roma un carico di denti di tricheco e pelli di foca per partecipare alle spese dell'impresa» (*Luce del Medioevo*, trad. it. cit., p. 224).

In secondo luogo, quello che solo a un osservatore estemporaneo può sembrare frutto d'iniziativa improvvisa e in realtà conseguenza di accadimenti profondi e antichi. Quello che da certe descrizioni potrebbe sembrare il *Drang nach Western* di Colombo alla fine del Quattrocento, frutto di smania improvvisa, è invece l'onda lunga di una grandiosa ricerca di spazi e di vie che la Cristianità romano-germanica europea intraprende lungo almeno sette secoli. Rescisso il cordone ombelicale che univa in una *koinè* cristiana romano-germanico-mediterranea la Cristianità romano-germanica europea con le coste mediterranee mediorientali, con quelle africane settentrionali, poi con quelle dell'ecumene greco-bizantino dall'espansione islamica, chiuse le vie a oriente dall'arrivo dei turchi islamizzati che occupano la Terrasanta e che interrompono comunicazioni e commerci un tempo fiorenti — arrivo che peraltro è la causa prima delle Crociate —, l'Europa cristiana romano-germanica cerca, crea e conquista spazi geopolitici per la *libertas Ecclesiæ* verso il Nord-Est europeo, ma soprattutto oltreoceano vero occidente, secondo un'idea di un nuovo

Certo, se la «politica della natura umana» è tale, la sua pratica precede e prescinde dalla Rivelazione. Ma è anche vero che da un lato la natura umana è stata creata *ab æterno* in vista della Rivelazione, dunque che la Rivelazione precede ontologicamente la natura umana e anzi ne è causa e condizione, dall'altro che, *post peccatum*, la Rivelazione sorregge, corregge e supporta una natura umana che lasciata a sé risulta incapace di ottemperare naturalmente e autonomamente alla Rivelazione. Ossia, se la natura umana creata a immagine e somiglianza

Outremer che sostituisca l'*Outremer* dei regni latini in Terrasanta, ormai vinti e perduti. A spingere Colombo in un'impresa che a molti sembrò ardua, se non temeraria, era il desiderio di trovare una via occidentale che permettesse di portare — "esportare" — in Estremo Oriente la causa di Cristo poi simboleggiata sulle vele delle sue caravelle dalla croce rossa di Castiglia, ma soprattutto quello di cercare in quei luoghi le favolose ricchezze di cui il "Medioevo" aveva appreso da il *Milione* di Marco Polo (1254-1324): oro che finanziasse un nuova, suprema Crociata per liberare la Terrasanta e riaprire le consuete vie orientali verso l'Oriente, Medio, Vicino ed Estremo.

Del resto, l'impresa di Colombo ottenne finalmente il beneplacito dei sovrani di Castiglia solo, quando, nel 1492, si pose termine alla *Reconquista*, il processo lungo sette secoli con cui il mondo iberico si liberò del giogo islamico. La sconfitta ultima e definitiva degl'islamici in terra iberica ottenuta a Grenada fu peraltro interpretato come sigillo del favore divino, il segno che la *Reconquista* poteva dare inizio alla *Conquista* dell'*Outremer*, un *Outremer* che s'immaginava estremo-orientale e che invece fu americano. Anche questa plurisecolare vicenda tutta iberica, che appunto inizia con la brusca cesura introdotta nella Cristianità dall'islam e su cui s'innesta l'aspirazione crociata di Colombo, è alla base di quell'espansione geografica della Cristianità che quindi è già tutta medioevale. Per una prima presentazione sintetica del "Colombo medioevale", cfr. MARCO TANGHERONI e MAURIZIO PARENTI, *Cristoforo Colombo, ammiraglio genovese e «defensor fidei»*, in *Cristianità*, anno XX, n. 203, marzo 1992, pp.11-17.

L'illusione ottica che vorrebbe l'espansione geografica dell'Europa cristiana coincidente con l'evo moderno — dunque per traslazione (traslazione che è confusione) con la Modernità che è superamento e abbandono dell'Europa cristiana — è dovuta anzitutto alla coincidenza fra Modernità ed evo moderno nel senso di considerare il secondo come il luogo temporale della diffusione della prima, quindi proprio al valore ermeneutico che la Modernità assume rispetto all'evo moderno. In realtà, di evo moderno (si badi bene: occidentale) si parla proprio a fronte di un'espansione geografica dell'Europa che, proprio in virtù di essa, modifica alcune delle proprie caratteristiche, importanti ma accessorie: da Cristianità romano-germanica a Cristianità di altro tipo, per esempio barocca. La Modernità è invece la lettura in chiave ideologica di una delle tante trasformazioni accrescitive che l'affatto monolitico mondo cristiano romano-germanico ha conosciuto. L'evo moderno è dunque solo il passaggio da una forma di Cristianità a un'altra (che pure può peraltro patire secolarizzazione), la Modernità la secolarizzazione della Cristianità romano-germanica europea in un Occidente per questo definito — ma erroneamente, dal momento che confonde il piano cronologico con quello filosofico — moderno.

di Dio in vista della Rivelazione costituisce una sorta di prerivelazione, da solo la natura umana risulta insufficiente. Così, ogni tentativo di erigere una «società a misura di uomo e secondo il piano di Dio» prima della Rivelazione, anche se inconsciamente non contro o a prescindere da essa, risulta difficoltoso e lacunoso più di quanto lo sia dopo la Rivelazione. Se l'imperfezione umana, per via del peccato, fatica a ottemperare alla Rivelazione dopo la Rivelazione stessa, a maggior ragione stenta prima di essa. Gl'istituiti e le istituzioni per una «società a misura di uomo e secondo il piano di Dio», dunque, possono esistere e storicamente sono esistiti prima della Rivelazione, e ancora esistono nei luoghi del mondo che ancora vivono come prima della Rivelazione — nei luoghi, cioè, dove la Rivelazione ancora non è stata conosciuta, quindi né accolta né rifiutata —, ma esistono come "resti", spezzoni, tentativi incapaci di sviluppo organico proprio perché mancanti della corretta cultura teologica che sola li può potenzialmente portare a compiutezza, sempre fatta salva l'impossibilità umana di raggiungere la perfezione sulla Terra.

Storicamente, peraltro, ogni evangelizzazione — e ogni evangelizzazione è stata in origine un movimento europeo, ivi comprese le evangelizzazioni partite da luoghi extraeuropei precedentemente raggiunti dall'evangelizzazione europea e quindi "europei di seconda generazione" — è stata una inculturazione, capace d'innestarsi proprio sugli istituti e sulle istituzioni non cristiane che però si ponevano oggettivamente come caparre e come esempi fattuali ancorché parziali e "ciechi" di «società a misura di uomo e secondo il piano di Dio», generando sempre e in ogni luoghi esempi di Cristianità — di civiltà e di culture cristiane — nuovi e differenti, non europee nel senso di non identiche all'originale, ma certamente europee diciamo per *imprinting* originale. Tanti e diversi "Medioevi", dunque, solidali e uniti all'originale europeo eppure liberi, autonomi, diversi.

Le ragioni di una critica

Lo stimolante lavoro di scavo e di ricerca svolto in questa sede da Guglielmo Piombini attorno alla cosiddetta "età di mezzo" offre quindi occasione forte per alcune considerazioni di genere e di specie.

Faccio peraltro tesoro delle circostanze specifiche che portano il sottoscritto a cimentarsi con le suddette tesi, rendendole palesi.

Che gl'interessi culturali di Guglielmo Piombini s'incentrino su quei filoni di pensiero nordamericani definiti "paleoconservatorismo" e *Libertarianism*; che Leonardo Facco sia punta di diamante editoriale del *Libertarianism* e di certo "liberalismo reazionario"[145] in Italia; e che gl'interessi culturali del sottoscritto ruotino attorno al pensiero conservatore angloamericano, e per suo tramite dell'esperienza storica degli Stati Uniti d'America, oltre che al "Medioevo" — in quanto, fra l'altro, curatore dell'edizione italiana di opere della specialista francese Régine Pernoud (1909-1998), la quale fece dell'*haute divulgation*, solidamente fondata su ricerche archivistiche, una professione spesso sconfinante nella "missione culturale" —, e allo scontro fra rivoluzione e controrivoluzione[146] che nel 1789 di Francia ha *il* punto nodale, spinge la mia critica a caratterizzarsi come una prima riflessione sul valore che l'esperienza del cosiddetto Medioevo ha per il Mondo Nuovo in specifico statunitense così come ciò emerge dalla testimonianza fornita dall'autopresentazione e dall'autocoscienza di quella cultura che degli Stati Uniti d'America intende esprimere e incarnare l'identità autentica: il conservatorismo, nelle sue ramificazioni tradizionalista e *libertarian*.

---

[145] Su questa nozione, cfr. CARLO LOTTIERI, *Liberale, cioè reazionario*, in *il Domenicale. Settimanale di cultura*, anno II, n. 19, Milano 10-05-2003, p. 2, ora in *La cultura vuole te! il Domenicale antologia*, Edizioni de *«il Domenicale»*, Milano 2003, pp. 72-80. Più diffusamente, cfr. IDEM, *Il pensiero libertario contemporaneo*, Liberilibri, Macerata 2002.

[146] Su questa nozione, Cfr. PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1908-1995), *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* (*Revolução e Contra-Revolução*, 1959), 3ª ed. it. accresciuta di *«Rivoluzione e Contro-Rivoluzione» vent'anni dopo* in prima edizione mondiale, con lettere di encomio di S. E. mons. Romolo Carboni (1911-1999), arcivescovo titolare di Sidone e nunzio apostolico, e con saggio introduttivo di Giovanni Cantoni su *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* — datato Piacenza, 1° maggio 1972, IV Centenario del transito di san Pio V —, Cristianità, Piacenza 1977.

In più di una occasione — discutendo di conservatorismo, di *Libertarianism*, di Stati Uniti, di Americhe e di Europa a Piety Hill, la sede di The Russell Kirk Center for Cultural Renewal di Mecosta nel Michigan —, il sottoscritto e l'amico William E. Fahey — già assistente dello storico delle idee statunitense Russell Kirk (1918-1994), quindi suo discepolo e *assistant professor* di Studi classici e paleocristiani al Christendom College di Front Royal, in Virginia — hanno, fra il serio e il faceto (ma molto più il primo che il secondo), partorito l'idea della redazione di uno studio a quattro mani intitolato *Medieval America*.

La convinzione — riassumo a grandi linee — che sta alla base di questo fantasioso progetto è che gli Stati Uniti d'America conservino del cosiddetto Medioevo più di quanto si possa d'acchito immaginare, ma soprattutto di gran parte dell'Europa continentale odierna, sulla quale hanno lasciato segni profondi Thomas Hobbes (1588-1679) e Georg W. F. Hegel (1770-1831), l'illuminismo e la rivoluzione del 1789, il 1848 europeo — ovvero la rivoluzione in Europa come quella di Francia non è francese — e il Risorgimento — la "rivoluzione italiana", ovvero la rivoluzione d'Italia come quella di Francia non è francese [147] —, così come i teorici dello Stato etico, i socialismi e le socialdemocrazie, le democrazie-regime invece che condizioni dell'esercizio del potere, i dispotismi e i totalitarismi. E che, inoltre, l'*ethos* stesso degli Stati Uniti

[147] Per questa nozione, cfr. almeno PAOLO MENCACCI (1828-1897), *Memorie documentate per la storia della Rivoluzione italiana, raccolte da Paolo Mencacci, romano*, M. Armanni, Roma 1879-1890, 4 voll. (di cui l'ultimo incompiuto), poi rieditato a dispense come *La Rivoluzione italiana. Memorie documentate*, Desclée Léfebvre e C., Roma s.d. [ma verso la fine del secolo XIX], sul quale cfr. MARCO INVERNIZZI, scheda *Paolo Mencacci (1828-1897)*, in IDEM, *I cattolici contro l'unità d'Italia? L'Opera dei Congressi (1874-1904). Con i profili biografici dei principali protagonisti*, con prefazione di R. Cammilleri e presentazione di Edoardo Bressan, Piemme, Casale Monferrato (Alesandria)220, pp. 228-229; quindi PATRICK K. O'CLERY (1849-1913), *La rivoluzione italiana. Come fu fatta l'unità della nazione* (*The History of the Italian Revolution. First Period: The Revolution of the Barricades, 1796-1849*, 1875; e *The Making of Italy*, 1892), trad. it. con presentazione di Alberto Leoni e bibliografia e indice dei nomi a cura di Guglielmo Gualandris, Ares, Milano 2000, sul quale cfr. RENATO CIRELLI, *L'«altro Risorgimento» nelle memorie di Patrick Keyes O'Clery*, in in *Annali Italiani. Rivista di studi storici*, ISIIN-Istituto Storico dell'Insorgenza e per l'Identità Nazionale, anno I, n. 1, Milano gennaio-giugno 2000, pp. 145-152; e, in sintesi, G. CANTONI, *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, saggio introduttivo cit. premesso a P. CORRÊA DE OLIVEIRA, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, 3ª ed. it. accresciuta cit., pp. 7-50.

— rivendicato e difeso dal pensiero conservatore — si configuri come *sensus commune* premoderno e quindi *grosso modo* medioevaleggiante, nella misura in cui vive soprattutto dell'eredità britannica essa stessa fortemente "medioevale" (ma in parte significativa anche di retaggi spagnoli e francesi premoderni).[148]

La *Magna Europa*

Preliminare e centrale a qualsiasi ragionamento sulla *liaison* fra civiltà cristiana romano-germanica, pensiero conservatore e Stati Uniti d'America è peraltro il concetto di "Occidente", inteso come civiltà europea "allargata" e come — l'espressione è, almeno dal 1955, dello storico della cultura olandese Hendrik (*alias* Henri) Brugmans — *«Magna Europa»*. L'Occidente come *Magna Europa*, come Grand'Europa, riposa quindi sull'idea, formulata dal filosofo cattolico argentino Alberto Caturelli, del «quinto viaggio» di Cristoforo Colombo (1451-1506), così che per «uomo occidentale e cristiano» s'intenda «l'europeo e i suoi discendenti, l'americano e l'australiano».[149]

Ora, questa «composizione di luogo» (così si direbbe negli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio di Loyola [1491-1556]), che si sostanzia di una *historia* capace di divenire *magistra vitæ* in nome di un pensiero forte antidebolista e antirelativista, è cara al sottoscritto tanto quanto lo è a Giovanni Cantoni — studioso italiano di Dottrina sociale della Chiesa cattolica e interprete del pensiero contro-rivoluzionario cattolico, nonché direttore dal 1973 del periodico *Cristianità* di Piacenza —, dal quale — e non è la prima volta — riprendo prima una lucido passo ricco d'importanti spunti ermeneutici, quindi il filo di alcune considerazioni, così come in precedenza ho qui ripreso la sua idea di un "Medioevo" inteso come l'intervallo che separa l'uomo dal suo apparire sulla Terra a immagine e somiglianza di Dio sino al suo destino ultimo e ultimativo, configurando una "età di

[148] Importante e utile è, a questo proposito, BERNARD LUGAN, *Histoire de la Louisiane française, 1682-1804*, Perrin, Parigi 1994.

[149] P. CORRÊA DE OLIVEIRA, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, trad. it. cit., parte I, *La Rivoluzione*, cap. II, *Crisi dell'uomo occidentale e cristiano*, p. 67.

passaggio" che è pellegrinaggio da una origine verso una meta e in cui sono compresi i tanti "Medioevi" storici e i moli "Medioevi" personali dell'*homo viator*.

2. Segnalando, a suo tempo, la pubblicazione in lingua italiana dell'opera *In margine a un testo implícito* del pensatore cattolico controrivoluzionario colombiano Nicolás Gómez Dávila,[150] Cantoni scrive:

> Il quinto viaggio di Colombo continua. Anzi, conosce in quest'anno 2001, primo del nuovo millennio, il terzo dell'era cristiana, un momento di rilevante importanza.
>
> Vediamo, in primo luogo, che cosa significa "quinto viaggio di Colombo". Si tratta di una categoria storico-culturale con cui un pensatore iberoamericano vivente, il filosofo cattolico argentino Alberto Caturelli, indica il contributo che la "riserva" appunto americana può dare al "focolare" veteroeuropeo perché si ravvivi, perché il Vecchio Mondo ritrovi — e rielabori — i caratteri della propria identità culturale grazie al conservatorismo "provinciale", "coloniale", del Nuovo Mondo: la metafora storica vede l'Ammiraglio del Mare Oceano, Cristoforo Colombo, che non è solamente andato dall'Europa all'America, ma che ha portato in qualche modo l'Europa in America, riportare dal Nuovo al Vecchio Mondo i tratti salienti della cultura europea, che in Europa hanno patito plurisecolari oltraggi. Perché — ancora —, riflettendo sulle "radici dell'ordine americano" — per esempio e secondo la lezione del nordamericano Russell Kirk (1918-1994), storico cattolico delle idee — l'Europa ritrovi semplicemente le "radici dell'ordine"; in altri termini, perché, rispondendo all'alto appello di Papa Giovanni Paolo II, l'Europa ritrovi la propria "anima"

[150] Cfr. NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA (1913-1994), *In margine a un testo implicito* (*Escolios a un texto implícito*, 2 voll. 1977), trad. it. a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2001.

> anche grazie alla Magna Europa — la felicissima formula è dello storico olandese della cultura Hendrik Brugmans (1906-1997) —, alla Grande Europa, al mondo umano nato dall'espansione degli europei non solo in quel subcontinente dell'Asia che è l'Europa, ma nelle Americhe, in Africa e in Oceania, così come la Magna Graecia è stata anzitutto la "Grecia di fuori", ma, in ultima analisi, la Grecia in tutta la sua maturazione. E questo può avvenire, soprattutto e anzitutto, grazie all'acquisizione di una consapevolezza "atlantica", sostitutiva di quella "mediterranea", spezzata in due, seconda la fondamentale notazione dello storico belga Henri Pirenne (1862-1935), dall'espansione islamica, per cui i lontani cowboy del Far West degli Stati Uniti d'America e gli ancor più lontani gaucho argentini sono europei a pieno titolo diversamente dagli abitanti dell'altra sponda del Mediterraneo, senza entrare nel merito dello statuto delle minoranze cristiane d'area.[151]

[151] G. CANTONI, *Il "reazionario" di Bogotà*, in *Secolo d'Italia. Quotidiano di Alleanza Nazionale*, anno L, n. 114, 15-5-2001, p. 15, anticipazione senza note di *È arrivato... Nicolás Gómez Dávila*, in *Cristianità*, anno XXIX, n. 305, Piacenza maggio-giugno 2001, p. 24: qui — in riferimento all'originale in lingua spagnola, pubblicato in 2 voll. nel 1977 con il titolo *Escolios a un texto implícito* — *In margine a un testo implicito* è definito l'*«antologia di un'opera»* (p. 15 della prima versione, p. 25 della seconda).

Le fonti dei rimandi presenti nel testo, indicati in nota nella versione comparsa su *Cristianità*, sono: ALBERTO CATURELLI, *Il Nuovo Mondo riscoperto. La scoperta, la conquista, l'evangelizzazione dell'America e la cultura occidentale* (*El Nuevo Mundo: El descubrimiento; la conquista y la evangelización de América y la cultura occidental*, 1992), trad. it. con prefazione di Pier Paolo Ottonello, Edizioni Ares, Milano 1992, pp. 368-370; RUSSELL KIRK, *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del Nuovo Mondo* (*The Roots of American Order*, 1974; 3ª ed. 1991), con un epilogo di Frank Shakespeare jr., trad. it. a mia cura, Mondadori, Milano 1996; GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al VI Simposio delle Conferenze Episcopali Europee, dell'11-10-1985, n. 10, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VIII, 2, p. 917; HENRIK (*alias* HENRI) BRUGMANS, *Magna Europa*, in *Les Cahiers de Bruges. Recherches européennes*, anno 5°, I, Bruges marzo 1955, pp. 108-115; la tesi del passaggio del Mediterraneo da *«centro delle cristianità» e «frontiera»* in HENRI PIRENNE, *Maometto e Carlomagno* (*Mahomet et Charlemagne*, 1937), trad. it. con prefazione di Ovidio Capitani, Laterza, Bari-Roma 2000, pp. 142-143.

Cantoni, del resto, definisce *«il luogo primo»* del *«riconoscimento»*, della *«fondazione»*, della *«dichiarazione»* e del *«rispetto»* dei *«diritti dell'uomo»* come ciò che *«configura la Grande Europa, il mondo "creato" nei diversi continenti dall'uomo occidentale e cristiano e dalla sua cultura»*.[152] Se l'Occidente è dunque la civiltà europea allargata, il suo senso più proprio è — come ha affermato lo storico e demografo francese Pierre Chaunu — quello di espansione dell'Europa,[153] ovvero della Cristianità romano-germanica europea, il che porta a intendere la civiltà europea come — la suggestione è da *Europe and the Faith* di Hilaire Belloc[154] — il cristianesimo fattosi cultura e civiltà.

Quindi, per descrivere i frutti della civiltà nordamericana, Russell Kirk — il "padre" del conservatorismo statunitense nella seconda metà del Novecento, profondamente influenzato dal pensiero dell'anglista conservatore statunitense Richard M. Weaver (1910-1963) e pensatore per molti aspetti affine al sociologo conservatore statunitense Robert A. Nisbet (1913-1996)[155] — ha ripercorso

[152] G. CANTONI, *Dopo il Martedì Nero, coscienza della Grande Europa*, in *Cristianità*, anno XXIX, n. 307, Piacenza settembre-ottobre 2001, pp. 3-7 e 10 (citazione testuale a p. 10). Nel testo, l'autore ravvisa la cogenza di una seria riflessione *«sul riconoscimento dei diritti dell'uomo, sulla loro fondazione prima della loro dichiarazione, quindi sul loro sanzionabile rispetto»* (*ibidem*), richiamando in nota — là dove afferma la *«loro fondazione prima della loro dichiarazione»* — il saggio di Alberto Caturelli, *I diritti dell'uomo e il futuro dell'umanità* (*Los derechos del hombre y el futuro de la Humanidad*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural, segun el derecho natural y cristiano*, anno XXXIX, n. 383-384, Madrid marzo-aprile 2000, pp. 237-253), trad. it. *ibid.*, pp. 11-18.

[153] Cfr. PIERRE CHAUNU, *L'espansione europea dal XIII al XV secolo* (*L'expansion européenne au XIIIe au XVe siècle*, 1969), ed. it. a cura di Romain Rainero, Mursia, Milano 1979.

[154] Cfr. HILAIRE BELLOC (1870-1953), *L'anima cattolica de l'Europa* (*Europe and the Faith*, 1920), trad. it. approvata dall'autore e prefazione di Mario Bendiscioli (1903-1998), Morcelliana, Brescia 1927; nuova traduzione con un saggio introduttivo di Paolo Gulisano, Il Cerchio-Iniziative Editoriali, Rimini 2003.

[155] Un primo riferimento sono almeno RICHARD M. WEAVER, *Ideas Have Concesequences*, University of Chicago Press, Chicago 1948 e di ROBERT A. NISBET, *La comunità e lo Stato: studio sull'etica dell'ordine e della libertà*, trad. it. con introduzione di Franco Ferrarotti, Edizioni di Comunità, Milano 1957, e *La tradizione sociologica* (*The Sociological Tradition*, 1966), trad. it. La Nuova Italia, Scandicci [Firenze], 1987. L'edizione originale de *La comunità e lo Stato* è del 1953 con il titolo *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*: nel 1962 il testo è stato riedito

gl'itinerari, a volte tortuosi a volte palesi, che le radici di un albero plurimillenario hanno tracciato in un terreno fertilizzato a strati dalla Gerusalemme che scoprì il monoteismo e che imparò il Decalogo, dalla Grecia della filosofia dell'Essere e della *politeìa* aristotelica, dalla Roma classica del diritto e dell'antagonismo fra virtù e potere, dal *«genio del cristianesimo»* (eco, volontario, di François René de Chateaubriand [1768-1848]), dalla «luce del Medioevo» (eco, involontario, della medioevista francese Régine Pernoud)[156] e

con il titolo *Community and Power* per essere poi ripubblicato nel 1969 con il titolo originale. Cfr. IDEM, *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, con premessa di William A. Schambra, Institute for Contemporary Studies, San Francisco 1990.

Su questi autori, un primo inquadramento critico in lingua italiana è offerto dagli "speciali" *Robert Nisbet. La politica contro il Leviatano*, in *Ideazione*, anno IX, n. 2, Roma marzo-aprile 2002, pp. 181-214, con scritti di Luca Pesenti, Alberto Mingardi, Charles B. Forcey jr. e Robert A. Nisbet; e *Richard M. Weaver. La libertà dell'*altra *America, ibid.*, anno X, n. 3, Roma maggio-giugno 2003, pp. 181-224, con scritti di Alberto Mingardi, Thomas E. Woods jr., Marco Respinti e Richard M. Weaver. Cfr. anche il mio *Il filosofo del Sud*, in *il Domenicale. Settimanale di cultura*, anno II, n. 20, Milano 17-5-2003, p.2.

Addirittura, Nisbet si pone come il più lucido antesignano delle tematiche autenticamente comunitariste proprio cercando ponti di dialogo fra tradizionalismo e *Libertarianism*, e del resto non riuscendo mai completamento sgradito nemmeno ai neoconservatori degli anni Settanta e Ottanta. Sul suo pensiero, cfr. anche ROBERT G. PERRIN, *Un'idea regolatrice*, in *Percorsi di politica, cultura, economia*, anno III, n. 16, marzo 1999, pp. 32-34, trad. it. parziale a mia cura d'IDEM, *Robert Nisbet and the Modern State*, in *Modern Age: A Quarterly Review*, vol. 39, n. 1, Intercollegiate Studies Institute, Bryn Mawr (Pennsylvania) inverno 1997, pp. 39-47; nonché il mio *Valori e prassi* liberal *e comunitarie. Esperienze americane*, in GIANCARLO MAZZOCCHI e ANDREA VILLANI, *Alla ricerca di princìpi di giustizia.* Liberal *e comunitari* (Atti del convegno nazionale di studi omonimo, organizzato dal Dipartimento di Economia Internazionale, delle Istituzioni, dello Sviluppo, dall'Istituto di Politica Economica e dal Centro di Studi sulla Dottrina Sociale della Chiesa dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, e ivi svoltosi il 22 febbraio 2001), Franco Angeli, Milano 2002, pp. 208-213, dove lo identifico come «"comunitarista vecchio stile"», affiancandolo appunto a Weaver (p. 208).

[156] Cfr. FRANÇOIS RENÉ DE CHATEAUBRIAND, *Le génie du christianisme*, 1802; R. PERNOUD, *Luce del Medioevo*, trad. it. cit.; R. KIRK, *Il genio del cristianesimo* (*The Genius of Christianity*) e *La luce del Medioevo* (*The Light of the Middle Ages*), trad. it. rispettivamente dei capp. V e VI di IDEM, *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del Nuovo Mondo*, trad. it. cit., pp. 151-191 e 192-235. L'intento di tutta quest'opera kirkiana, peraltro, è quello di tracciare e di descrivere il debito culturale, sociale, politico e istituzionale che lega gli Stati Uniti al Vecchio Continente: da altra e più sintetica angolazione, il medesimo tema percorre le pagine del suo *America's British Culture*, Transaction, New Brunswick (New Jersey) 1993. Più divulgativamente, cfr. il suo *Radici e decadenza della civiltà nordamericana* (*Roots of Our Civilization*, 1967), in *La*

dall'*ethos* giuridico-costituzionale del non-illuminismo inglese-britannico, che dalla *Magna Carta* delle libertà del 1215 giunge fino alle Colonie e ai Padri fondatori dell'America Settentrionale settecentesca, attraverso Henry de Bracton (o Henry of Bracton, †1268) e il suo *De legibus et consuetudinis Angliae*, Sir John Fortescue (ca.1394-1476), Sir Edward Coke (1552-1634), Richard Hooker (1554?-1600) e il suo *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* del 1593, David Hume (1711-1776) e la sua *History of Great Britain* pubblicata fra 1754 e 1761, Sir William Blackstone (1723-1780) e i suoi *Commentaries on the Laws of England* pubblicati fra 1765 e 1769, ed Edmund Burke.

Il conservatorismo, allora, altro non è che la "ricostruzione" del mosaico della *Magna Europa*, la sua difesa, la sua preservazione, il suo approfondimento e la sua propagazione. Ma soprattutto ne è la coscienza.[157]

Così, l'"esperienza nordamericana" è vissuta come la crescita di una civiltà e di una cultura specifiche al Nuovo Mondo che costituiscono un originale appropriazione e una feconda inculturazione del retaggio stesso del Vecchio Continente, configurando un mondo al contempo nuovo e vecchio, originale e

nuova Europa, Seriate (Bergamo), anno IV, n. 1, gennaio-febbraio 1995, pp. 95-106. Testi, questi, assolutamente rilevanti per la tematica qui in esame.

[157] Sul conservatore come "ricostruttore", cfr. il mio *Futuro antico*, in *Percorsi, di politica, cultura, economia*, anno II, n. 10, Roma settembre 1998, pp. 22-25. (Il fascicolo, complessivamente intitolato *La sfida del conservatorismo*, raccoglie — fra l'altro — scritti di Marco Respinti, Gennaro Malgieri, Caspar von Schrenck-Notzing, Derek Turner, Klaus Hornung, Plinio Corrêa de Oliveira, Barry M. Goldwater [1909-1998], Friedrich von Gentz [1764-1832], Russell Kirk, E. Christian Kopff, W. Wesley McDonald e Annette Y. Kirk). Cfr. anche i miei *Geocultura dell'Occidente*, in *Percorsi di cultura politica*, anno I, n. 2, Roma marzo-aprile 2002, pp. 29-49, e *Russell Kirk, araldo del conservatorismo*, *ibid.*, anno I, n. 4, Roma luglio-agosto 2002, pp. 78-101, dove inquadro la figura del pensatore statunitense secondo la prospettiva della *Magna Europa* e del «quinto viaggio» di Colombo. Cfr. anche i miei *L'America europea*, in *Percorsi di cultura politica*, anno II, n. 2-3, Roma marzo-aprile/maggio-giugno 2003, pp. 94-102 — nel quale traduco in italiano un brano del saggio di ALLEN TATE (1899-1979), *What Is a Traditional Society?* (1936), in IDEM, *Essays of Four Decades* (1968), a cura di Louis Cowan, ISI Books, Wilmington (Delaware) 1999, pp. 547-557 (pp. 549-552 e 555-557 quelle tradotte) —, e *Apologia* (*meritata*) *della Grand'Europa*, in *il Domenicale. Settimanale di cultura*, anno II, n. 11, Milano 15-03-2003, p. 9, ora in *La cultura vuole te! il Domenicale antologia*, Edizioni de «*il Domenicale*», Milano 2003, pp. 53-58.

tradizionale, diverso e uguale rispetto all'Europa, secondo la medesima e sempre nuova azione dei popoli che, nella storia, da princìpi naturali universali fondano, nutrono, sviluppano e maturano culture storiche peculiari.

Medioevo e conservatorismo

La rinascita conservatrice che storiograficamente prende il nome di "Old Right" postbellica[158] — la riflessione condotta da autori quali

[158] Per un primo inquadramento della storia e della storiografia del conservatorismo statunitense nel secondo Novecento, cfr. almeno M. STANTON EVANS, *The Future of Conservatism: From Taft to Reagan and Beyond*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1968; GEORGE H. NASH, *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, 2ª ed. aggiornata, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington (Delaware) 1996 (1ª ed. 1976); WILLIAM A. RUSHER, *The Rise of the Right*, William Morrow & Co., New York 1984; PAUL E. GOTTFRIED e THOMAS J. FLEMING, *The Conservative Movement*, Twayne, Boston 1988; PAUL E. GOTTFRIED *The Conservative Movement: Revised Edition*, Twayne, New York 1993; JUSTIN RAIMONDO, *Reclaiming the American Right: The Lost Legacy of the Conservative Movement*, 2ª ed. con prefazione di Patrick J. Buchanan, Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 1993 (1ª ed. 1993); LEE EDWARDS, *The Conservative Revolution: The Movement That Remade America*, The Free Press, New York 1999; JOSEPH SCOTCHIE (a cura di), *The Paleoconservatives: New Voices of the Old Right*, Transaction, New Brunswick (New Jersey) 1999; IDEM, *Revolt from the Heartland: The Struggle for an Authentic Conservatism*, Transaction 2002; e PATRICK ALLITT, *Catholic Intellectuals and Conservative Politics in America, 1950-1985*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1995. Specificamente sul *Libertarianism*, e in lingua italiana, cfr. C. LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo*, cit.; PAOLO ZANOTTO, *Il movimento libertario americano dagli anni Sessanta ad oggi: radici storico-dottrinali e discriminanti ideologico-politiche*, Università degli Studi di Siena-Dipartimento di Scienze storiche, giuridiche, poltiiche e sociali, Siena, s.d. (ma 2001); e PAOLO VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003. In generale, cfr. anche JEFFREY O. NELSON, *Pensiero forte Usa*, in *Percorsi di politica, cultura, economia*, anno I, n. 1, Roma dicembre 1997, pp. 52-57, e GUGLIELMO PIOMBINI, *L'evoluzione "paleo" del libertarismo USA*, in *il Domenicale. Settimanale di cultura*, anno II, n. 10, Milano 8-3-2003, p. 7, ora in *La cultura vuole te! il Domenicale antologia*, Edizioni de «*il Domenicale*», Milano 2003, pp. 43-52. Degni di nota per un inquadramento di fondo di alcune tematiche che s'intrecciano alla storia del pensiero *libertarian* statunitense sono ANTONIO DONNO, ANNA RITA GUERRIERI e GIULIANA IURLANO, *La sovranità dell'individuo. Tre saggi sull'anarchismo negli Stati Uniti*, a cura di A. Donno, Piero Lacaita Editore, Manduria (Taranto)-Bari-Roma 1987; A. DONNO (a cura di), *America anarchica* (*1850-1930*), con saggi di Gianfranco Bertoli, Furio Biagini, Luisa Cerundolo, Antonio Donno, Anna Rita Guerrieri e Claudio Raho, con postfazione di Giampiero Berti, Piero Laicata Editore, Manduria (Taranto)-Bari-Roma 1990; e IDEM,

Russell Kirk, John H. Hallowell, Robert A. Nisbet, Richard M. Weaver, Francis Graham Wilson (1901-1976) e, più divulgativamente William F. Buckley jr., senza dimenticare Frederick D. Wilhelmsen (1923-1996) — presenta tratti specifici che ne giustificano la definizione in termini di tradizionalismo.

1. La natura specifica del tradizionalismo conservatore statunitense del secondo Novecento s'incentra, peraltro, sulla riscoperta e sulla riarticolazione di un pensiero giusnaturalista di origine e di contenuto classico e cristiano, quindi distante e persino avverso alla sua formulazione razionalistico-illuminista. Di codesta ripresa è cifra distintiva la rinascita d'interesse per la filosofia di Edmund Burke, indiscutibilmente legata agli studi condotti dall'anglista Peter J. Stanlis.[159]

Anarchismo e tradizione politica americana negli Stati Uniti dell'Ottocento, in *Rivista storica dell'anarchismo*, anno I, n. 1 Biblioteca Franco Serantini, Pisa gennaio-giugno 1994, pp. 49-62.

Utili sono anche FRANK S. MEYER (a cura di), *What Is Conservatism?*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1964; JOHN P. EAST (1931-1986), *The American Conservative Movement: The Philosophical Founders*, con introduzione di G.H. Nash, Regnery, Chicago-Washington, 1986; e WILLIAM F. BUCKLEY JR. e CHARLES R. KESLER (a cura di), *Keeping the Tablets: Modern American Conservative Thought. A Revised Edition of «American Conservative Thought in the Twentieth Century»* [a cura di William F. Buckley Jr., con premessa di Leonard Levy e Alfred Young, Bobbs-Merrill, Indianapolis e New York 1970, edito come *trade paperback* con il titolo *Did You Ever See a Dream Walking?*], con introduzioni dei curatori, Harper & Row, New York 1988.

Sintetici, ma forse utili sono anche i miei *L'inventore del Polo delle Libertà: Barry Goldwater. Un* excursus *sul conservatorismo nordamericano*, in GIAMPIERO CANNELLA, ALDO DI LELLO, MARCO RESPINTI e FABIO TORRIERO, *Rivoluzione blu. La sfida di destra alla terza via*, con prefazione di Vittorio Feltri, Koinè-Nuove Edizioni, Roma 1999, pp. 99-135, e *Le anime dell'America profonda*, in *l'Officina. Periodico di politica e cultura*, anno II, n. 2, Roma 2003, pp. 66-68.

[159] cfr. di PETER J. STANLIS, *Edmund Burke and the Natural Law*, con una premessa di R. Kirk, 3ª ed., Huntington House, Shreveport-Lafayette (Louisiana) 1986 (1ª 1958), ed *Edmund Burke: The Enlightenment and Revolution*, con una premessa di R. Kirk, Transaction, New Brunswick (New Jersey) 1991, nonché, a sua cura, *The Relevance of Edmund Burke*, con introduzione di Louis I. Bredvold, Kenedy & Sons, New York 1964 e *Edmund Burke, the Enlightenment and the Modern World*, con introduzione di L.I. Bredvold, University of Detroit Press, Detroit 1967.

Per una sintesi in lingua italiana della "nuova interpretazione" del pensiero di Burke, elaborata in più di quarant'anni da questo suo massimo studioso statunitense a partire da *Edmund Burke and the Natural Law* del 1958, cfr. i suoi *Edmund Burke (1729-1797) e il giusnaturalismo classico*, in *Cristianità*, anno XXV, n. 267-268, luglio-agosto 1997, pp. 5-10; *Rivoluzione francese, democrazia moderna e Repubblica nordamericana*, *ibid.*, n. 269, settembre 1997, pp. 19-25; *Conservatori e neoconservatori negli Stati Uniti d'America: da Edmund Burke a John Locke* [1632-1704], *ibid.*, anno XXV, n. 270, ottobre 1997, pp. 7-11. La traduzione e redazione in lingua italiana, con note a piè di pagina, di questi testi è a mia cura e nasce dalla rielaborazione di una lunga e articolata intervista rilasciatami da Stanlis presso l'abitazione di Russell Kirk a Mecosta, nel Michigan (dal 1994, dopo la sua scomparsa, sede di "The Russell Kirk Center for Cultural Renewal"), nell'estate 1992.

Fondamentale è anche il contributo fornito da Kirk agli studi burkeani, da un lato perché — come afferma lo stesso Stanlis — di Kirk fu l'intuizione della necessità fondantiva per la "Old Right" postbellica di un ritorno a Burke — e proprio da questa intuizione presero infatti avvio gli studi stanlisiani —, dall'altro perché è stato proprio Kirk, anche e soprattutto grazie ai contributi scientifici stanlisiani, a fare di Burke il campione del "neo"-tradizionalismo conservatore statunitense del secondo Novecento. Di Russell Kirk, cfr. quindi almeno *The Conservative Mind: From Burke To Eliot*, con il saggio *The Making of* «The Conservative Mind», di Henry Regnery (1912-1996), 7ª ed. riveduta e accresciuta, Regnery Publishing, Wahington 1993 (1ª ed. 1953), in particolare cap. I, *The Idea of Conservatism* e cap. II, *Burke and the Politics of Prescription*, rispettivamente pp. 3-11 e 12-70. Altri importanti studi kirkiani su Burke e il conservatorismo sono quindi *Edmund Burke and Natural Rights*, in *The Review of Politics*, vol. 13, n. 4, ottobre 1951, pp. 441-456; *Burke and the Philosophy of Prescription*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. XIV, n. 3, giugno 1953, pp. 365-389; l'introduzione a E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, Arlington House, New Rochelle (New York) 1965, pp. V-XXII; *Edmund Burke and the Constitution*, nel suo *The Conservative Constitution*, Regnery Gateway, Washington 1990, pp. 80-98, ora *Edmund Burke and the Chartered Rights of Englishmen*, nel suo *Rights and Duties: Reflections on Our Conservative Constitution*, con introduzione di Russell Hittinger, Spence, Dallas 1997, pp. 110-125, che costituisce edizione ampliata di *The Conservative Constitution*; ed *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, 3ª ed. riveduta e aggiornata con una premessa di Roger Scruton, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington 1997 (1ª ed. 1967).

Nel solco di questi studi sono quindi la mia curatela di E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, trad. it. cit., e i miei sintetici *Edmund Burke*, in *Percorsi di politica, cultura, economia*, anno I, n. 1, Roma dicembre 1997, pp. 65-75, ed *Edmund Burke (1729-1797)*, in IDIS-ISTITUTO PER LA DOTTRINA E L'INFORMAZIONE SOCIALE, *Voci per un «Dizionario del Pensiero Forte»*, a cura di G. Cantoni, con una presentazione di Gennaro Malgieri, Cristianità, Piacenza 1997, pp. 71-76.

Importanti considerazioni storiografiche sono dunque quelle svolte da MARK C. HENRIE, *Edmund Burke and Contemporary American Conservatism*, in IAN CROWE (a cura di), *The Enduring Edmund Burke*, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington 1997, pp. 198-212.

Sull'importanza del ritorno al giusnaturalismo classico e cristiano burkeano per l-interpretazione conservatrice tradizionalista statunitense del *Founding* nordamericano, cfr. il mio *Diritti e doveri. considerazioni su diritto naturale e conservatorismo burkeano negli Stati Uniti d'America*, in *élites-l'ordine della diversità e del molteplice*, anno VII, SoveriaMannelli (Catanzaro), aprile-giugno 2003, pp. 57-64.

Sulla scorta del giusnaturalismo classico-cristiano burkeano, il conservatorismo tradizionalista statunitense ha quindi articolato una decisa contrapposizione fra Modernità e "mondo premoderno", di cui l'Antico Regime difeso in funzione polemica anti-1789 da Burke rappresenta, pur con le sue ombre e le sue luci, l'ultima discendenza.

Come del resto sinteticamente osserva Stanlis:

> [l]o statista angloirlandese può, peraltro, anche essere considerato come il principale critico dell'illuminismo, ma ciò è anche la base di uno dei grandi errori interpretativi del suo pensiero, dal momento che spesso si immagina che abbia semplicemente voluto difendere lo *status quo*. In realtà, egli non si opponeva affatto al "cambiamento", che definiva una delle grandi leggi della natura, ma avversò la mutazione violenta e l'innovazione che si oppone alla riforma genuina. La sua difesa dell'ordine sociale del tempo si fondava sull'idea che questo costituisse l'estremo culmine storico — dal mondo antico e medioevale — del "commonwealth *cristiano d'Europa*". Burke considerava lo sviluppo della civiltà europea come un processo lento e difficile, nel quale il diritto costituzionale aveva gradualmente limitato il potere dei monarchi assoluti e contribuito a migliorare l'ordinamento civile, estendendo la misura di giustizia, di libertà e di ordine. I princìpi di prudenza morale che ne ispiravano la prospettiva si opponevano al progetto di ridurre la società a una *tabula rasa*, cioè alle mire proprie della Rivoluzione francese.[160]

Infatti:

> [b]enché lo statista angloirlandese criticasse il 1789 francese poggiando più sulla concezione di "commonwealth *cristiano d'Europa*" — tutto quanto aveva plasmato, per più di duemila anni, la civiltà del Vecchio Continente — che non sul precedente della Rivoluzione inglese del 1688, la Rivoluzione Gloriosa, questo avvenimento costituì il punto di riferimento immediato che lo spronò a redigere *Reflections on the Revolution in France*. I *club* radicali e rivoluzionari londinesi paragonavano il 1789 con il 1688 — quest'ultimo privo di spargimenti di sangue —, sostenendo che la Rivoluzione di Francia si poneva nella medesima linea degli accadimenti che costrinsero re Giacomo II d'Inghilterra e VII di Scozia della dinastia Stuart (1633-1701) ad abdicare, e su queste basi esortavano gli inglesi a sostenerla. Il dottor Richard Price (1723-1791), un noto pastore protestante non aderente alla Chiesa d'Inghilterra, diede voce a quest'idea con un sermone per The Revolution Society di Londra.[161]

Dietro l'Antico Regime, dunque, ovvero dietro le sue ombre e le sue luci solo riflesse, si staglia la luce autentica del "premoderno" per eccellenza e per intero, ossia la Cristianità romano-germanica a cui è appunto stato dato polemicamente il nome denigratorio di "Medioevo".

Burke parla di *Commonwealth* cristiano d'Europa per intendere la Cristianità romano-germanica[162] ed è essa l'oggetto della sua difesa contro le distruzioni moderne moderniste del 1789, di cui il pensatore angloirlandese fu il primo a cogliere appieno, e prestissimo, tutto il

[160] P. J. STANLIS, *Rivoluzione francese, democrazia moderna e Repubblica nordamericana*, cit., pp. 19-20.

[161] *Ibid.*, p. 24.

[162] «Burke fu essenzialmente un aristotelico inserito nell'ambito della tradizione cristiana e, per comprenderne la concezione politica assai complessa, è importante conoscerne, anzitutto, la visione sociale. In *An Abridgment of English History*, scritto nel 1757 ma pubblicato postumo nel 1811, egli descrisse la civiltà europea come fondata su tre elementi basilari. In primo luogo la cultura della Grecia antica e le leggi di Roma classica, che trasmisero all'Europa l'arte, la letteratura e il diritto del mondo antico. Il secondo elemento fu il cristianesimo, che a essa fornì le basi religiose e morali, nonché la propria peculiare visione trascendente dell'universo. Il terzo elemento giunse dalle tribù germaniche che travolsero l'impero romano e consistette nei loro costumi e nelle loro usanze. Burke sostenne che, in tutte le province e le nazioni d'Europa, queste tre grandi componenti si combinarono in modi e in gradi diversi, dando all'intero continente un modello sociale comune, nonostante la molteplicità di lingua e di caratteristiche nazionali. Al centro di tutte le nazioni d'Europa stavano questi tre elementi»: P. J. STANLIS, *Edmund Burke* (1729-1797) *e il giusnaturalismo classico*, cit., p. 8.

carattere dirompente e sovversivo, l'antagonismo fra due civiltà[163] di cui gli eventi di Francia si pongono come spartiacque. L'Antico Regime ne è solo il resto e per questo — per via mediata e strumentale — meritevole pur esso di difesa.

Con il linguaggio immaginifico, ma non immaginario, che gli è tipico, di fronte ai fatti di Francia Burke esclama che oramai l'era della cavalleria è finita, essendo a essa succeduta quella dei sofisti, degli economisti e dei calcolatori, mentre la gloria d'Europa è estinta per sempre. Così egli preconizzò un'epoca nuova e terribile di regicidio e sacrilegio.

La difesa polemica dell'Antico Regime operata da Burke è quindi contrapposizione al 1789 dettata da situazioni contingenti, ma dietro di essa si erge un'apologia più profonda, quella appunto del Commonwealth cristiano d'Europa. L'Antico Regime, infatti, per il quale normalmente si adopera l'espressione "assolutismo" è assai difficilmente esaurito da questo concetto, il quale ha rappresentato più una tendenza che una realtà fattuale. Nell'Antico Regime, infatti, il potere era di fatto normalmente più diffuso di quanto i suoi critici illuministico-giacobini lascino intendere e in esso sopravviveva, certo per inerzia, gran parte del retaggio medioevale, sia sul piano vista culturale sia sul piano giuridico-istituzionale.

La polemica illuministico-giacobina contro di esso, infatti, è una battaglia che mira più a distruggere le sopravvivenze medioevali che non a demolire quelle premesse del moderno che nell'Antico Regime pure già esistevano e diversa strada avevano compiuto: lo Stato, per esempio che la polemica illuministico-giacobina non tocca e che invece invererà appieno dopo il 1789.

Del resto, il termine polemico che i critici illuministico-giacobini dell'Antico Regime adoperano contro di esso è quello di "feudalesimo".[164] Come opportunamente mette in luce lo storico

[163] Per questa espressione, cfr. ENRICO (Henri) DELASSUS (1836-1921), *Il problema dell'ora presente. Antagonismo fra due civiltà* (*Le problème de l'heure présente: antagonisme de deux civilisations*, 1ª ed. 1904; 2 ª ed. 1906), I. *Guerra alla civiltà cristiana*, II.*La rinnovazione e le sue condizioni*, trad. it. Desclée e c., Roma 1907, ristampa anastatica, Cristianità, Piacenza s.d. (ma 1977), 2 voll.

[164] Sul feudalesimo come "società", cfr. MARC BLOCH (1886-1944), *La società feudale* (*La société féodale*, 2a. ed 1949), trad. it., Einaudi, Torino 1987; come "regime",

francese Claude Gauvarde alla voce *Féodalité* del monumentale *Dictionnaire di Moyen Âge*, pubblicato nel 2002 sotto la direzione dello stesso Gauvard, di Alain de Libera e di Michel Zink, «[...] il termine "feudalità" compare solo nel secolo XVII. A partire da questo momento e fino al 1789, il suo significato viene percepito come molto più esteso della semplice nozione di feudo nel senso stretto di questa parola [...]»[165].

Del resto, lo storico belga François Louis Ganshof (1895-1980), allievo e successore di Henri Pirenne all'Università di Gand, osserva che «[l]a parola "feudalesimo" (francese *féodalité*, tedesco *Lehnswesen* o *Feudalismus*, inglese *feudalism*, neerlandese *leenstelsel*) si presta a confusioni. Dalla rivoluzione francese, durante la quale, insieme con la parola "fanatismo", agì da spauracchio, è stata spesso usata a rovescio».[166]

Divenuto sinonimo di "Medioevo", l'uso polemico e strumentale dell'espressione intende colpire al cuore il *proprium* sociale, politico ed economico che ha animato — diversamente, ma secondo una logica evolutiva — la Cristianità romano-germanica, ovvero i suoi caratteri precipui di convivenza umana fondata sul rapporto personale, sulla libertà d'intrapresa a ogni livello, sulla concezione e la realtà di un potere limitato e vincolato verso l'alto da Dio — il diritto naturale di origine divina e la fonte divina del potere politico — e verso il basso dai diritti inalienabili degli uomini (naturali) e delle loro libere associazioni (storici) — il costituzionalismo come diritto certo fondato sul diritto naturale e il popolo inteso come *locus* della legittimità del potere secondo l'idea del consenso dei governati, e tale per volontà divina che delega il popolo stesso .

cfr. FRANÇOIS LOUIS GANSHOF (1895-1980), *Che cos'è il feudalesimo* (*Qu'est-ce que la féodalitè?* ed. orig. 1944), trad. it. Einaudi, Torino 1989: si tratta della versione della quarta edizione francese del testo pubblicata nel 1968 con bibliografia aggiornata con gli *addenda* della terza e della quarta edizione tedesca e per il periodo 1974-1982, laddove l'edizione tedesca del 1975 è l'ultima riveduta dall'autore.

[165] CLAUDE GAUVARDE, voce *Féodalité* in *Dictionnaire di Moyen Âge*, pubblicato sotto la direzione di C. GAUVARD, ALAIN DE LIBERA e MICHEL ZINK, Presses Universitaires de France, Parigi 2002, p. 521.

[166] F.L. GANSHOF (1895-1980), *Che cos'è il feudalesimo*, trad. it. cit., p. XI.

Del resto, come rileva Gauvarde, il neologismo *Feudalismus* è creazione del vocabolario tedesco del secolo XVIII «ripreso da Karl Marx e dai suoi emuli per designare le pratiche e le relazioni sociali del periodo medioevale [...]».[167] E Marx sarà proprio colui che ringrazierà la peraltro odiata rivoluzione "borghese" del 1789 proprio per aver distrutto le sopravvivenze feudali che quindi permetteranno lo sviluppo dello Stato, la riduzione economicistica dell'uomo a *individue*[168] e il sorgere del conflitto di classe, preparatori della dittatura del proletariato.

Il 1789, peraltro, cancellò quello che riteneva essere il dominio della vecchia tirannia feudale e aristocratica con un semplice tratto di penna la notte del 4 agosto, allorché su proposta di Louis Marie visconte di Noailles (1756-1804) l'Assemblea Nazionale di Francia abolisce i privilegi feudali. Ora i cosiddetti "privilegi", che proprio grazie al retaggio illuministico-giacobino suonano realtà antipatica e antiegualitarista, non sono altro che il retaggio nell'Antico Regime del *Feudalismus* aborrito da Marx.

In realtà, il "privilegio", come recita una formula romanistica del diritto civile, indica «l'eccezione costituita da una legge emanata per un singolo non deve mutarsi in modello di regola universale». Ovvero, *privata lege*, norma per un caso specifico che regola necessità concrete le une diverse dalle altre, e non, come dal 1789 in poi si è propagandisticamente inteso un esclusivismo odioso e dispotico garantito ad alcuni a dispetto di altri.[169] Il *proprium* del "Medioevo",

[167] C. GAUVARDE, voce *Féodalité*, cit., p. 521.

[168] Una notazione a proposito del concetto d'"individuo". In lingua inglese — la "lingua dell'individualismo statunitense" —, il termine *individual* vale il corrispettivo che *persona* ha nelle lingue di derivazione latina e non quanto il francese *individue* vale nella cultura nella rivoluzione illuministico-giacobina del 1789, madre anche dell'individualismo, lasciando più al termine *private* il compito di semantizzare la sostanza dell'*individue* illuministico-giacobino. Per una semantizzazione ideologicamente forte del concetto d'*individue* illuministico-giacobino come fonte dell'"individualismo", cfr. DON EMMANUEL-JOSEPH SIEYÈS (1748-1836), *Che cosa è il terzo stato? con il «Saggio sui privilegi»* [*Qu'est-ce que le tiers état?*, 1789, ed *Essai sur les privilèges*, 1788], trad. it. di Roberto Giannotti, a cura di Umberto Cerroni con sua introduzione e prefazione alla nuova edizione, Editori Riuniti, Roma 1989 (1ª ed. 1972).

[169] Sul punto, cfr. dello storico bretone, specialista di storia della Vandea Militare, REYNALD SECHER, *Dal genocidio vandeano al "memoricidio"*, intervista a mia cura, in *Cristianità*, anno XXI, n. 224, Piacenza dicembre 1993, p. 15. Sulla "notte del 4 agosto", cfr. FRANÇOIS FURET, *Notte del 4 agosto*, in IDEM e MONA OZOUF (a cura di),

insomma, la complessa rete fatta di diritto privato, di rapporti personali fiduciari e di corpi intermedi fra il singolo e il vertice politico della società che, sopravvissuto fino al 1789, da esso viene cancellato così da lasciare libero campo allo Stato, che nel proprio cammino di aggressione al singolo non trova più alcun ostacolo raffrenante.

2. Per via burkeana, dunque, la "Old Right" statunitense del secondo Novecento è stata precipuamente un *revival* del cristianesimo, di un tipo che «fu spesso di natura decisamente cattolica, e persino medioevelaggiante».[170]

L'anglista Richard M. Weaver — conservatore "sudista", di quel Sud che come aveva affermato il poeta e critico letterario "sudista" Allen Tate (1899-1979) non ha avuto né sentito il bisogno di scimmiottare l'Europa, giacché *è* Europa — pone l'inizio di quel lungo e lento processo di decadimento che porterà solo molto più tardi al trionfo della Modernità nella speculazione di Guglielmo di Occam (1280ca.-1349),[171] incoraggiando — come sintetizza lo storico conservatore del conservatorismo statunitense del secondo Novecento George H. Nash — «una lettura più positiva del Medioevo».[172] La denuncia di Weaver, peraltro, non contraddice affatto quanto sopra osservato relativamente all'Antico Regime, ma anzi lo rafforza. L'origine di quel decadimento del Commonwealth cristiano d'Europa, infatti, è ben più antica e profonda del 1789 di Francia, ma in quella data esso esce allo scoperto avendo ottenuto maturità culturale piena, precisa coscienza di sé e delle proprie potenzialità, e soprattutto notevoli i mezzi politici di realizzazione pratica. In questo senso, l'epoca compresa fra Guglielmo di Occam e il 1789 può ben essere considerata il lungo periodo di gestazione della Modernità — carica dunque di vecchio e di nuovo, di sopravvivenze medioevali e di annunci moderni modernistici —, che proprio grazie agli eventi rivoluzionari di Francia permette un'identificazione certa. Il 1789, dunque, è il termine *ad quem* della nascita della Modernità, e questo

Dizionario Critico della Rivoluzione Francese (*Dictionnaire critique de la Revolution française*, 1988), trad. it. a cura di Massimo Boffa, Bompiani, Milano 1988, pp. 82-89.

[170] G.H. NASH, *op. cit.*, p. 60.

[171] Cfr. R.M. WEAVER, *Ideas Have Concesequences*, cit.

[172] G.H. NASH, *op. cit.*, p. 60.

anzitutto e soprattutto per la lucida lettura dei fatti offerta appunto da Edmund Burke.

Dati, questi, di straordinaria importanza, considerando che Weaver era luterano e che Burke era anglicano. Di straordinaria importanza giacché mostrano da un lato nei fatti il senso vero e concreto dell'idea del Commonwealth cristiano d'Europa, capace di sopravvivere a se stesso anche nel suo essere cattolico, dall'altro come ogni autentica e organica opposizione alla Modernità sia intimamente legata al cattolicesimo.

3. La rinascita cattolica della "Old Right" postbellica statunitense, insomma, si è spinta ben oltre i suoi esponenti cattolici, rinnovando il senso etimologico di "universale" che la definisce.

Alcune considerazioni di ambito appunto conservatore su san Tommas d'Aquino (1225ca.-1274) — emblema della pienezza del "Medioevo" e filosofo principe del pensiero antimoderno — sono assai rivelatrici.

Come ha osservato Christopher Derrick — filosofo e letterato britannico, ma ben conosciuto e significativo anche in ambito statunitense —, «[s]e avete nostalgia e volete preservare qualcosa che vagamente potrebbe essere chiamato "la tradizione dell'Occidente", se tenete a salvarla e a trasmetterla ai giovani in una forma che resisterà ai più vigorosi attacchi intellettuali, San Tommaso è l'uomo che fa per voi — anche se non siete cattolici. Sapeva che ci sono cose più importanti dell'educazione e della civiltà. Ma proprio per questo egli rimane il più grande di tutti gli educatori semplicemente umani, il più grande di tutti i civilizzatori meramente umani».[173] Un richiamo, questo, che sembra essere stato preso alla lettera dallo scienziato della politica voegeliniano John H. Hallowell, uno dei più significativi pensatori della rinascita giusnaturalista clasico-cristiana della "Old Right" del secondo Novecento statunitense, il quale, trentacinque anni prima che Derrick vergasse le sopra riportate riflessioni, proprio all'aquinate, e da luterano, si rifece profondamente, segnalandone il

[173] CHRISTOPHER DERRICK, *Via dallo scetticismo. L'educazione liberale come se la verità contasse qualcosa* (*Escape from Scepticism: Liberal Education as if Truth Mattered*, 1977), trad. it. Jaca Book, Milano 1980, p. 119.

grande influsso esercitato su pensatori chiave della tradizione culturale anglosassone, veri e propri "eroi" del conservatorismo tradizionalista angloamericano, quali Richard Hooker ed Edmund Burke, due anglicani.[174] Del resto, l'importanza del "tomista" anglicano Hooker come fonte del giusnaturalista classico-cristiano pure anglicano Burke è presentissima nella speculazione di Russell Kirk; e la grande rilevanza di Hooker come *trait-d'union* fra l'*ethos* e il e il pensiero "medioevali" e la cultura anglosassone antitetica a quella razionalistico-illuminista-giacobina — e intrinsecamente conservatrice — è uno dei cardini della riflessione del filosofo del diritto valdostano Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985).[175]

L'attenzione tributata da D'Entrèves a Hooker s'incentra proprio sull'essere quest'ultimo il legame più significativo fra il pensiero politico-giuridico medioevale e la tradizione anglosassone moderna, capace di superare lo scoglio introdotto in Occidente dallo scisma di Enrico VIII (1491-1547), consumatosi nel 1534, nella misura in cui il teologo anglicano seguì le vie dell'antica filosofia

[174] Nel presentare la versione italiana del testo di J.H. HALLOWELL, *Il fondamento morale della democrazia*, trad. it. cit., p. XII, nota 13, Giuseppe Buttà, docente di Storia delle dottrine politiche all'Università di Messina, cita «*Political Philosophy: The Search fo Humanity and Order*, manoscritto non pubblicato, p. 12 cit. in D.E. Pilant, *Plato, politics and statemanship: a Hallowellian perspective*, manoscritto non pubblicato presentato all'"Annual Meeting of the American Political Science Association", 1992, segnalatomi dal prof. Ellis Sandoz», direttore dell'Eric Voegelin Instituite for American Renaissance Studies di Baton Rouge, in Louisiana, e fra i curatori dell'*opera omnia* voegeliniana, sottolineando: «Qui H[allowell] rivendica l'eredità del tomismo anche per i protestanti: "La tradizione tomista non è esclusiva per la Chiesa cattolica romana, anche se oggi ha trovato la sua massima espressione in Jacques Maritain e Heinrich Rommen. Essa si ritrova anche nell'anglicanesimo, specialmente negli scritti di Richard Hooker e Edmund Burke"». (Colgo qui peraltro l'occasione per correggere un errore redazionale presente nel mio *Diritti e doveri. Considerazioni su diritto naturale e conservatorismo burkeano negli Stati Uniti d'America*, cit., che, relativamente a questa stessa citazione, introduce una spiacevole confusione).

[175] Cfr. almeno di ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES, *Richard Hooker*, Giappichelli, Torino 1932; *La filosofia politica medioevale* Giappichelli, Torino 1934; e *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 1939. Per un approccio critico, cfr. MASSIMO TRINGALI, *Alessandro Passerin d'Entrèves. Profilo di un pensiero*, Le Chateux, Aosta 2002, mentre si attende la pubblicazione, presso il Mulino di Bologna, degli atti del convegno scientifico internazionale *Alessandro Passerin d'Entrèves: pensatore europeo*, svoltosi presso l'Università della Valle d'Aosta, Aosta, il 5 e 6 dicembre 2002.

medioevale "cattolica" tessendo preziose trame di continuità in un mondo in un mondo oramai frammentato. Sulle orme di Hooker, D'Entrèves ripercorre la storia culturale che nel mondo britannico lega l'antica legge dei re anglosassoni alla *Magna Carta* del 1215, fino ai *Commentaries on the Laws of England* di Blackstone nel secolo XVIII e alla Costituzione degli Stati Uniti d'America. Uno sviluppo moderno della tradizione medioevale, una filosofia politica fondata su un concetto di libertà personale originata e sancita da una legge che costituisce la norma naturale e inviolabile di ogni essere umano. E che quindi riconduce le questioni politiche all'uomo-creatura e al suo Creatore.[176]

D'Entrèves, del resto, è pensatore di capitale importanza per un adeguato apprezzamento del *fil rouge* giusnaturalista non razionalista che lega l'universo della Cristianità romano-germanica alla tradizione anglosassone, la cui rilevanza non sfugge al mondo conservatore statunitense come testimonia la pubblicazione del suo *Natural Law: An Introduction to Legal Theory* — originariamente uscito nel 1951 e, in versione riveduta, nel 1970 — nell'ambito della collana "Library of Conservative Thought", fondata e diretta fino alla morte, nel 1994, da Kirk, per i tipi dell'editore Transaction di New

[176] Nel 1851, il pensatore controrivoluzionario spagnolo Juan Francisco Maria de la Saludad Donoso Cortés marchese di Valdegamas (1809-1853), meglio noto semplicemente come Juan Donoso Cortés — peraltro riecheggiando il filosofo cattolico italiano Giovanni Battista Vico (1668-1744), ma anche il socialista utopista francese Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) —, illustrava complessivamente il primo capitolo del suo noto *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* affermando che «*ogni grande questione politica dipende da una fondamentale questione teologica*»: JUAN DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo (Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 1851), trad. it. con introduzione di Giovanni Allegra (1935-1989), Rusconi, Milano 1972, p 47.

Per un inquadramento, in lingua italiana, del pensatore controrivoluzionario spagnolo, cfr. RINO CAMMILLERI, *Juan Donoso Cortés. Il padre del Sillabo*, con nota introduttiva di Gianni Baget Bozzo, Marietti, Genova 1998, e, sinteticamente, MARIO MARCOLLA, *Attualità di Juan Donoso Cortés*, in *Studi cattolici*, anno XLI, n. 442, dicembre 1997, p. 842-846.

Brunswick, nel New Jersey e per la curatela di Cary J. Nederman della Texas A&M University di College Station.[177]

4. Per lo scienziato e filosofo della politica tedesco-americano Eric Voegelin (1901-1985), del resto, il pensiero di Hooker è la cifra stessa dell'antignosticismo.

In pieno *revival* giusnaturale, il periodico *Time* definì il *milieu* culturale che si accompagnava alla riscoperta del cristianesimo — del cattolicesimo — tradizionale statunitense in ambito tradizionalista conservatore cattolico e non cattolico come un ritorno a «visioni pregnostiche del mondo».[178] Il prestigioso e popolare periodico coniò questa espressione recensendo a lungo e profondamente, nel 1953, il volume *La nuova scienza politica* di Voegelin, [179] opera in cui è descritto il progredire della Modernità secondo la categoria appunto dello "gnosticismo", ovvero il rifiuto ideologico della realtà esistente e delle sue leggi a cui vengono sostituite alternative frutto di ragione dell'uomo. La categoria dello gnosticismo, in radice razionalista e costruttivista, definisce dunque lo sforzo prometeico dell'uomo teso a "rifare il mondo" a propria immagine e somiglianze, rifiutandolo come dato. In nome di una escatologia immanente, lo gnosticismo trasforma, quindi, la religione in politica e la politica in religione capovolta, ovvero in una parodia della trascendenza che mira alla costruzione di un "paradiso terrestre" di cui è garanzia la società perfetta creata dallo Stato che, *simia Dei*, è fonte del diritto e giudice ultimo del bene e del male.

Dalle eresie chiliastiche medioevali ai socialismi pre-"scientifici", dal dispotismo orientale alle tirannidi tipiche di alcune culture precristiane, dalla filosofia di Gioacchino da Fiore al puritanesimo, passando per i teorici dello Stato assoluto e dai procomunismi dei *Levellers* e dei *Diggers* in Gran Bretagna e di Jean-

[177] Cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Natural Law: An Introduction to Legal Theory*, a cura di Cary J. Nederman, Transaction, New Brunswick (New Jersey) 1994 (1ª ed. 1951; 2ª ed riveduta 1970).

[178] Cfr. G.H. NASH, *op. cit.*, p. 61.

[179] Cfr. ERIC VOEGELIN, *La nuova scienza politica (The New Science of Politics*, 1952), trad. it. con un saggio introduttivo di Augusto Del Noce (1910-1989) su *Eric Voegelin e la critica all'idea di modernità*, Borla, Torino 1968; la recensione è *Journalism and Joachim's Children*, in *Time*, vol. 61, 9 marzo 1953, pp. 57-61.

Paul Marat (1743-1793), Hébert, e Jean-Nöel "Gracchus" Babeuf (1760-1797) in Francia, la religione capovolta dello gnosticismo giunge fino al giacobinismo, alla scientificizzazione del marxismo operata da Marx, al nazionalismo e al positivismo ottocenteschi, alla filosofia della «nazionalizzazione delle masse»,[180] alle dottrine dello Stato etico e della dittatura del proletariato, alla democrazia come regime e alla socialdemocrazia come Eden, alternando relativismo forte a relativismo deboli e costruendo il totalitarismo — prima potenziale, quindi fattuale — che ha nell'istituzione statale il perno centrale in cui filosofia e prassi coincidono.[181]

È peraltro fondamentale notare come il percorso dello gnosticismo grondi sangue a ogni snodo storico. L'ideologia gnostica che s'invera in ideocrazia[182] non appena ne ha le capacità e le opportunità concrete grazie a una pratica illimitata del potere politico, economico e militare prolifera come un parassita — è l'immagine che ho utilizzato in apertura per descrivere il rapporto fra la Modernità e il mondo premoderno — distruggendo il corpo sano che lo ospita e in questo modo immancabilmente suicidandosi.

Un esempio clamoroso è quanto successo in Germania fra 1532 e 1535, quando gli anabattisti — una denominazione della cosiddetta «riforma radicale» — instaurano nella città tedesca di Münster un regime

[180] Cfr. GEORGE L. MOSSE (1918-1999), *La nazionalizzazione delle masse: simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich*, (*The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from Napoleonic Wars through the Third Reich*, 1975), trad. it. il Mulino, Bologna 1975, ripubblicato come *La nazionalizzazione delle masse: simbolismo politico e movimenti di massa in Germania, 1815-1933*, il Mulino, Bologna 1982.

[181] Cfr. IGOR R. SAFAREVIC, *Il socialismo come fenomeno storico mondiale* (ed. russa originale 1977), con una presentazione di Aleksandr I. Solzenicyn, La Casa di Matriona, Milano 1980; n. ed. it. aumentata, con invito alla lettura di Rino Cammilleri, Effedieffe, Milano 1999.

Importanti, ancorché controverse, sono le tesi, oramai classiche, esposte dello storico e sinologo tedesco-statunitense KARL A. WITTFOGEL (1896-1988), *Il dispotismo orientale* (*Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, 1957), trad. it. SugarCo, Milano 1980.

[182] Sul rapporto fra ideologia e ideocrazia in uno schema interpretativo voegeliniano, Cfr. GERHART NIEMEYER, *Within and Above Ourselves: Essays in Political Analysis*, con introduzione di Marion Montgomery, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington (Delaware) 1996.

totalitario che in breve tempo brucia tutte le tappe del parossismo rivoluzionario, dal collettivismo fino addirittura al cannibalismo. Se un precedente può essere rinvenuto — fatti salvi tutti i distinguo — nei fatti che interessarono la Francia meridionale fra 1208 e 1229, allorché, dopo il fallimento pratico dell'opera missionaria affidata ai frati predicatori, la Cristianità non poté fare altro che intervenire militarmente per porre fine agli assassini perpetrati dagli eretici catari nei confronti della autorità ecclesiastiche cattoliche locali, decretando quella che è storiograficamente nota come Crociata contro gli albigesi, l'erede più diretto del totalitarismo anabattista è certamente la comunità

Ora, tutti questi esperimenti ideocratici — esperimenti nel senso gnostico dato all'espressione appunto da Voegelin — mostrano un dominatore comune ideologico di tipo socialistico, nel senso dato all'espressione appunto da Safarevic che, simile allo gnosticismo voegeliniano, identifica la tendenza collettivistico-totalitaria a intronizzare lo Stato come divinità immanente di una religione politica dall'escatologia inversa rispetto a quella cristiana. Certamente eresia del cristianesimo — benché lo gnosticismo e il socialismo, come mostrano bene Voegelin e Safarevic, esista anche prima del cristianesimo come inversione della «politica della natura umana» —, questa tendenza è il nemico più acerrimo del cristianesimo stesso, proprio come lo è Satana rispetto al Dio biblico.

5. L'esempio più magniloquente, però, resta quello del genocidio ideato, approvato con voto unanime, trasformato in legge positiva dello Stato francese e realizzato scientificamente dal Comitato di Salute Pubblica contro le popolazioni cattoliche dell'Ovest francese fra 1793 e 1794.[183] È il primo genocidio della storia. Quando, con il giacobinismo,

[183] Cfr. R. SECHER, *Il genocidio vandeano* (*Le génocide franco-français: la Vendée-Vengé*, 1ª ed. 1986; 2ª ed. riveduta 1988), con prefazione di Jean Meyer e presentazione di Pierre Chaunu, trad. it. Effedieffe, Milano 1991, e JEAN-NÖEL "GRACCHUS" BABEUF, *La guerra di Vandea e il Sistema di spopolamento* (*La Guerre de la Vendée et le Système de Dépopulation*, 1991), a cura di R. Secher e di Jean-Joël Brégeon, trad. it. Effedieffe, Milano 1991, edizione moderna dell'opera babeuviana *Du système de dépopulation où la vie et les crimes de Carrier*, «stampata presso la tipografia Franklin, rue de Cléry, anno 3° della Repubblica» (J.-J. BRÉGEON, *Presentazione* a J.-N. "GRACCHUS" BABEUF, *op. cit.*, p. 44), ovvero a Parigi nel 1794.

la tendenza gnostica del socialismo come fenomeno storico mondiale ha finalmente la possibilità di divenire appieno e fino in fondo Stato scatena immediatamente tutta la propria furia: furia omicida preceduta da ogni genere di vessazione e di spoliazione degli uomini, delle comunità, delle loro libere associazioni e della Chiesa capace di frenare il potere politico, e questi vessati e spogliati dei beni, degl'interessi e delle proprietà, ovvero deprivate dei mezzi per di sostentamento, di difesa e di autogoverno, dopo aver esautorato il potere politico limitato delle autorità locali — la nobiltà rurale delegittimata dalla burocrazia statale parigina —, che assicura forme di autonomia e d'indipendenza anche politica ed economica, attraverso una decisa pratica centralistica e che configura la rivolta della Vandea Militare (ma anche della Bretagna, della Normandia, dei territori del Sudovest e del Midi francesi, delle regioni alpine, della città di Lione e così via, fino a circa il 60% del territorio francese in armi contro il giacobinismo di Parigi) anche come insurrezione della "campagna" contro la "città".

Il primo genocidio della storia, che, rimosso dalla memoria storica,[184] ha permesso il ripetersi di questa triste pratica nel corso del Novecento, il secolo che definitivamente ha consacrato le dinamiche ideocratiche inaugurate dal 1789 di Francia, dal genocidio degli armeni cristiani perpetrato dai nazionalisti turchi che mescolavano islamismo e laicismo ottocentesco occidentale con il consenso o quanto meno la tolleranza del mondo laicista occidentale,[185] al genocidio degli ebrei perpetrato dal socialismo nazionale hitleriano inveratore della tradizione dello Stato etico hegeliano e di quello del dispotismo statalistico

[184] Cfr. di R. SECHER, *Génocide et mémoricide*, in JEAN TULARD e PATRICK BUISSON (a cura di), *Vendée. Le livre de la mémoire, 1793-1993*, con una prefazione di Philippe de Villiers, Valmonde, Clichy 1993, pp. 130-137e *Dal genocidio vandeano al "memoricidio"*, intervista a mia cura, cit.

[185] CLAUDE MUTAFIAN, *Metz Yghérn. Breve storia del genocidio degli armeni*, a cura di Antonia Arslan, presentazione di Mario Nordio, postfazione di Boghos Levron Zekiya, Guerini e associati, Milano 2001; PIETRO KUCIUKIAN, *Voci nel deserto. Giusti e testimoni per gli armeni*, Guerini e Associati, Milano 2000; YVES TERNON, *Gli armeni. 1915-1916: il genocidio dimenticato* (*Les arméniens. Histoire d'un génocide*, 1ª ed 1977; 2ª ed. 1996)trad. it. Rizzoli, Milano 2003.

La tragedia del popolo armeno è affrescata con teni epici nel grandioso romanzo di FRANZ WERFEL (1890-1945), *I quaranta giorni del Mussa Dagh* (*Die vierzig Tage des Mussa Dagh*, 1933), trad. it. Corbaccio, Milano 1987.

prussiano, piuttosto filonapoleonico, da *Kulturkampf* (nato dalla secolarizzazione di un pezzo della Cristianità, quando gli ordini monastico-cavallereschi conquistarono territori a Nord-est nel corso dell'espansione geografica della Cristianità europea in epoca medioevale).[186]

Il primo genocidio della storia, che rivela il carattere proprio della Modernità — nella misura in cui il 1789 è il termine *ad quem* della sua lunga gestazione, l'inizio del "secolo lungo" della Modernità che dura fino a tutto il Novecento — e il ruolo che lo Stato ha in essa, e il primo genocidio della storia che, non casualmente, si consuma proprio ai danni della popolazione cattolica dell'Ovest francese: ovvero dell'eccezione più clamorosa all'ideologia e all'ideocrazia della Modernità giacobina (e come tale assolutamente intollerabile); l'eccezione che nella propria cultura e nella propria pratica di vita cattolica incarna una «politica della natura umana» che aspira a essere una «società a misura di uomo e secondo il piano di Dio» e che quindi è l'esatto contrario della Modernità; l'eccezione che afferma un modo di essere diverso nella divisa con cui combatte militarmente il giacobinismo, «Dio e il re» o «Dio e il mio Paese» oppure «il re e il mio Paese»; l'eccezione che quando invoca il re non si rifà all'assolutismo dell'Antico Regime — più tendenza che fatto —, ma alla concezione della sacralità della politica sacrale temperata dalla Chiesa cattolica e fatta di concrete forme di autogoverno quindi non a governanti presunti di diritto divino — come ancora, per inerzia e sopravvivenza, era ancora in gran parte l'Antico Regime —; l'eccezione che attese fino al 1793 per insorgere contro il giacobinismo, e che lo fece solo di fronte alla decapitazione del "re sacro", al tentativo d'imbrigliare nella maglie del potere nuovo la Chiesa garanzia di libertà e di limitazione del potere stesso, e all'imposizione da parte dello Stato nuovo della coscrizione obbligatoria per combattere una guerra lontana e straniera soprattutto dal punto di vista ideologico, giacché si aspettava che la convocazione degli Stati Generali di Francia a Parigi il 5 maggio 1789 — una misura di governo rappresentativa che però l'assolutismo regio

[186] R. SECHER, *Juifs et Vendéens. D'un génocide à l'autre. La manipulation de la mémoire*, Orban, Parigi 1991.

disattendeva da più di un secolo — riparasse i guasti del centralismo non perché sognasse di capovolgere l'intero Paese, e quindi visse le prime opposizioni al governo parigino in senso reazionario, dunque come insorgenza contro la rivoluzione introdotta dalle misure di governo nuove assolutistiche. L'attendismo della Vandea rispetto a quella che non immaginava fosse una rivoluzione, ma una reazione è lo stesso che animò il pensatore controrivoluzionario savoiardo Joseph de Maistre (1753-1821) e quindi lo stesso Edmund Burke. Questo fa dei vandeani dei soggetti simili per ispirazione ai coloni nordamericani che, dopo decenni di sostanziale autogoverno, scelsero quando la misura fu colma e la situazione non più emendabile, d'insorgere contro la madrepatria britannica, che veniva avvertita come rivoluzionaria in quanto smetteva di seguire la tradizione costituzionale del Paese garantendo diritti antichi e medioevali — fondati sulla *Magna Carta* — a tutti i suoi sudditi, i nordamericani compresi. I nordamericani scelsero di rompere istituzionalmente per continuare culturalmente l'antica tradizione britannica di rodine nella libertà conculcata dall'assolutismo nuovo di Londra. Non furono affatto quindi rivoluzionari (come solitamente si dice applicando retrospettivamente ed scorrettamente al caso nordamericano le categorie di quello giacobino). Rivoluzionario fu avvertito il governo innovatore londinese. I coloni, invece, legati alla tradizione operarono una reazione che li configura pienamente come insorgenti,[187] esattamente come i vandeani e come i popoli che si scaglieranno contro il giacobinismo e il napoleonismo in Europa, e nel secolo successivo contro il cosiddetto Risorgimento in Italia.

Burke difese i diritti dei coloni nordamericani contro la madrepatria britannica per gli stessi motivi con cui attese di vedere lo sviluppo dei fatti di Francia e presto si scagliò contro i giacobini. De Maistre imparò ampiamente da lui.

Che gl'insorti francesi antigiacobini si richiamassero a una concezione sacrale del potere monarchico del tutto differente dalla sua

[187] Sulla rivolta dei coloni nordamericani nei termini d'"Insorgenza", cfr. MADELEINE BOURSET, *Quand le roi d'Angleterre règnait sur l'Amérique. Aux origines des États-Unis, 1607-1776*, presso l'autrice, s.l., s.d. (ma 1997), XII, *Les Insurgents*, pp. 243-272.

sclerotizzazione durante l'Antico Regime, che pure in parte e per inerzia sopravvisse in tale epoca, ne è testimonianza la rivolta detta dei "Bonnets Rouges". La Bretagna è stata un regno indipendente già nell'ambito dell'impero carolingio di Carlo il Calvo (823-877) e fino all'unione con la corona francese nel 1532, sancito dal matrimonio fra l'ultima duchessa di Bretagna, Claudia di Francia (1499-1524), e Francesco I (1494-1547), re di Francia. Ciononostante, la sua autonomia si è di fatto concretamente mantenuta fino al 1789, anche se durante l'Antico Regime il potere parigino ha in diverse occasioni cercato di ridurla sensibilmente. Nel 1675, per esempio la rivolta anticentralista dei bretoni fu schiacciata nel sangue da re Luigi XIV (1638-1715), ma ciò non impedì ai bretoni, più di un secolo dopo, di combattere e di morire in nome di quella concezione medioevale del potere regale che Luigi XVI comunque incarnava e che l'assolutismo del Re Sole aveva palesemente violato. Il loro atteggiamento è del resto analogo a quello dei Comuni raggruppatisi nella Lega Lombarda: dell'imperatore contestavano il centralismo non la legittimità, la persona non l'autorità. Secondo l'idea, espressa da Burke a proposito di re Giacomo II Stuart (1633-1701), di un sovrano cattivo con un titolo buono, non un usurpatore.

6. Il conservatorismo angloamericano, nella misura in cui, diversamente dal 1789 di Francia, si pone in diretta continuità con la Cristianità romano-germanica, ovvero è un fenomeno che nasce polemicamente nei confronti della Modernità nel momento *ad quem* della sua gestazione e tale perché ampliamento geografico grand'europeo che trasforma continuativamente — evolve, sviluppa — la Cristianità medioevale in un'altra Cristianità dell'evo moderno, è antitesi stessa dello gnosticismo. Anzi, il mondo anglosassone stesso lo è per storia e per cultura, e il conservatorismo come sua azione riflessa e limpida espressione identitaria.

Proprio Voegelin lo riconosce nell'ultima pagina di *La nuova scienza politica*:

> Il simbolo del Leviatano fu elaborato da un pensatore inglese per fronteggiare il pericolo puritano. Tuttavia, fra le maggiori società politiche europee,

l'Inghilterra si mostrò più resistente di tutte al totalitarismo gnostico e lo stesso si deve dire dell'America che fu fondata proprio da quei puritani che avevano provocato le preoccupazioni di Hobbes. Poche considerazioni su quest'argomento potranno servire da conclusione.

La spiegazione va cercata nella dinamica dello gnosticismo. Più volte abbiamo richiamato l'attenzione sul fatto che la modernità è uno sviluppo in seno alla società occidentale, in competizione con la tradizione mediterranea e, inoltre, si ricorderà pure che lo gnosticismo steso subì un processo di radicalizzazione, dalla immanentizzazione medievale dello Spirito, che tuttavia manteneva integra la trascendenza di Dio, alla successiva immanentizzazione totale dell'*eschaton*, quale si ritrova in Feuerbach e Marx. La corrosione della civiltà occidentale ad opera dello gnosticismo è un processo lento, che si è andato sviluppando per oltre un migliaio d'anni. Le singole società politiche occidentali si trovano, nei confronti di questo lento processo, in un rapporto diverso, secondo l'epoca nella quale ebbero luogo le rispettive rivoluzioni nazionali. Quando la rivoluzione è avvenuta in tempi lontani, essa è stata determinata da una varietà meno radicale dello gnosticismo e, nello stesso tempo, la resistenza delle forze della tradizione è risultata più efficace. Quando la rivoluzione è avvenuta in tempi più recenti, essa è stata determinata da una varietà più radicale dello gnosticismo e l'ambiente tradizionale risultava già corroso più in profondità dal generale progresso della modernità. La rivoluzione inglese, nel secolo diciassettesimo, si compì in un'epoca in cui lo gnosticismo non aveva ancora subito la radicale secolarizzazione. Abbiamo visto che i puritani di sinistra erano ansiosi di presentarsi come cristiani, sia pure di una categoria particolarmente pura. Quando fu realizzato l'assetto del 1690, l'Inghilterra preservò la cultura

istituzionale del parlamentarismo aristocratico come pure i costumi di una comunità cristiana, diventati da quel momento istituzioni nazionali. La rivoluzione americana, benché i suoi dibattiti fossero più fortemente influenzati dalla psicologia dell'illuminismo, ebbe tuttavia anch'essa la buona sorte di giungere a conclusione nel clima istituzionale e cristiano dell'*ancien régime*. Nella rivoluzione francese, la spinta radicale dello gnosticismo fu così forte che spezzò per sempre la nazione in una metà laicista che si richiama alla rivoluzione e in un'altra metà conservatrice che ha tentato, e tenta, di salvare la tradizione cristiana. Infine, la rivoluzione tedesca, in un ambiente privo di forti tradizioni istituzionale, portò per la prima volta in primo piano il materialismo economico, la biologia razzista, la psicologia corrotta, lo scientismo e la spietatezza tecnologica: insomma, la modernità nella sua pienezza, senza freno alcuno. Perciò la società occidentale, nel suo complesso, è una civiltà quanto mai stratificata, nella quale le democrazie americana e inglese rappresentano lo strato tradizionale più antico e più saldamente consolidato della civiltà stessa, mentre l'area germanica ne costituisce lo strato più spiccatamente moderno. In una situazione di questo genere resta una favilla di speranza, perché le democrazie americana e inglese, che più saldamente rappresentano nelle loro istituzione la verità dell'anima sono anche le potenze più forti sul piano esistenziale. Ma è necessario lo sforzo concorde di tutti noi perché, rimuovendo la corruzione gnostica e reintegrando le forze della civiltà, questa favilla possa diventare una viva fiamma. Per il momento la sorte è ancora incerta.[188]

7. Voegelin abbandonò la patria alla volta degli Stati Uniti d'America nell'ora dell'avvento al potere del nazionalsocialismo, lasciandosi alle spalle quel momento forte del trionfo dello gnosticismo

[188] E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, trad. it. cit., pp. 269-271.

moderno assieme alle proprie illusioni socialiste giovanili. Non fu l'unico pensatore importante che abbandonò l'area europea germanofona e/o della cultura mitteleuropea della monarchia danubiana della Aquila bicipite, erede del Sacro Romano Impero a cui Napoleone Bonaparte (1769-1821) mise fine nel 1806 a Vienna, Sacro Romano Impero che confonde felicemente le sue sorti con quello che solo polemicamente Marx chiamò *Feudalismus* e che rappresenta un modo eminente della concezione sacrale della politica medioevale diversa dal concetto messianico dello statalismo moderno, ancorché non l'unico *feature* qualitativamente determinate la Cristianità romano-germanica.[189] Altri e notevoli pensatori abbandonarono quell'angolo particolare di Europa in cui ancora viveva l'eco di un mondo premoderno alla volta degli Stati Uniti d'America, molti dei quali, esattamente come Voegelin, bruciando assieme al passaporto le infatuazioni socialiste. Quando l'ultimo angolo di Vecchio Continente premoderno venne avvelenato dalla Modernità prima nazionalsocialista, poi socialcomunista o socialdemocratica, trasformandosi in quintessenza della Modernità, i suoi *spiriti magni* trasmigrarono trovando la vecchia casa di un tempo nell'Estremo Occidente nuovo cronologicamente, ma antico culturalmente. Questi *spiriti magni* — Eric Voegelin e il voegeliniano Gerhart Niemeyer (1907-1997), per esempio — legarono significativamente le proprie sorti al *revival* giusnaturale e cristiano-cattolico della "Old Right" tradizionalista del secondo Novecento statunitense, ma anche al *Libertarianism* che con il tradizionalismo si confrontava. Varrebbe davvero la pena, infatti, anche sulla scorta delle sapide riflessioni con cui Voegelin chiude *La nuova scienza politica* interrogarsi sulla matrice culturale che ha generato la Scuola austriaca di economia — centro propulsore del *Libertarianism* statunitense — nel cuore stesso della doppia monarchia danubiana nel momento stesso della sua crisi finale fra centralismo e insorgenze di libertà, in un contesto "antico" che cercava rinnovamenti e riforme nuove non moderniste; e che, una volta uccisa dall'*Anschluß*, questa sua aspirazione è risorta, e fecondamente, nel Mondo Nuovo antico.

[189] Cfr. FRIEDRICH HEER, *Il Sacro Romano Impero. Mille anni di storia d'Europa* (*The Holy Roman Empire*, 1968, trad. inglese ridotta di *Das Heilige Römische Reich*, 1967), Newton & Compton, Roma 1999.

8. Il conservatorismo anglosassone, come bene ha detto a suo tempo *Time*, è fondamentalmente pregnostico e antignostico, quindi premoderno e cristiano-cattolico anche fra i non cattolici.

Del resto, come osserva lo storico del diritto europeo Adriano Cavanna (1938-2002), la tradizione del diritto inglese «non ha conosciuto dal XII secolo in avanti alcuna soluzione di continuità e giunge fino ad oggi recando intatta la ricchezza del suo patrimonio storico di tecniche, di esperienze e di regole non scritte: come un fiume sempre più ampio che dalle sorgenti in poi è avanzato senza mai abbandonare il suo alveo e senza mai nulla lasciare a secco», a fronte del fatto che la tradizione continentale del diritto comune «ha subito invece (eccezion fatta per alcuni paesi come il Sudafrica) la crisi decisiva della codificazione ottocentesca, la quale ha prodotto sul continente ... un radicale mutamento della concezione stessa del diritto: nella nuova prospettiva "legalistica" e formalistica della codificazione il diritto è venuto a identificarsi con la norma positivizzata dal legislatore statuale e con un sistema virtualmente "chiuso" di precetti concepito come logicamente completo e come non giurisprudenzialmente integrabile».[190]

Bene lo dice, del resto, John H. Hallowell: «[...] torniamo al Medioevo solo nel senso di tornare in spirito a una società che, intellettualmente e spiritualmente, era incentrata su Dio invece che sull'uomo».[191] Come correttamente sintetizza George H. Nash, peraltro, secondo Federick D. Wilhelmsen — all'inizio degli anni Sessanta —, «per comprendere il conservatorismo contemporaneo [...], è necessario rivolgersi alla Cristianità medioevale»[192]che costituisce il "fondamento mitico" della prospettiva conservatrice.

Riferimento obbligato, dunque, è il pensiero storico-sociologico di Robert A. Nisbet.

Basandosi sulle riflessioni di Charles-Alexis Clérel de Tocqueville (1805-1859), di Frédéric Le Play (1806-1882), di De Maistre, di Burke, di Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840) e

[190] ADRIANO CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, vol. 1, *Le fonti e il pensiero giuridico*, Giuffrè, Milano 1982, pp. 479-80.

[191] JOHN H. HALLOWELL, *Main Currents in Modern Political Thought*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1950, p. 652.

[192] G.H. NASH, *op. cit.*, p. 61.

di Karl Ludwig von Haller (1768-1854) — ovvero costruendo anche un ponte di collegamento notevole fra conservatorismo tradizionalista anglosassone e pensiero controrivoluzionario, in specie francese —, Nisbet stigmatizza la centralizzazione statalistica come il *proprium* della Modernità. È il tema del suo *La comunità e lo Stato: studio sull'etica dell'ordine e della libertà*, originariamente pubblicato nel 1953, in cui è descritto il lento, ma inesorabile declino dei corpi intermedi fra singoli e Stato dopo la fine del "Medioevo" che invece di tale struttura era stata l'apogeo, ovvero la distruzione delle istituzioni associative di libertà e di autogoverno che avevano impedito, assieme alla Chiesa, la chiusura dispotica e autoreferenziale del potere politico su se stesso.

La difesa nisbetiana della società libera animata dai corpi intermedi descrive quell'"individualismo comunitario" il cui vero nome è "personalismo" e che, opposto alla filosofia razionalistico-illuminista dell'*individue* dell'*abbè* Emmanuel-Joseph Sièyes (1748-1836) che frammenta la società umana in atomi pronti per la massificazione da parte dello Stato, salva la persona e la comunità giacché mostra come l'*individual* sviluppa appieno e in piena autonomia se stesso solo in una struttura *communal*.

Per questo Nisbet è anche sia lo storico dello spirito comunitario autentico — opposto al neocomunitarismo *leftist* che ha pur sempre nello Stato, ancorché "riformato", il proprio asse centrale e che quindi, fra ideologia post-*liberal* e "religione civile", finisce per sviluppare in senso ultramoderno la crisi della postmodernità[193] —, sia il *trait-d'union* fra tradizionalismo e *Libertarianism* nella "Old Right" del secondo Novecento statunitense, sia il luogo del confronto e del dialogo fra conservatorismo tradizionalista, riflessione *libertarian* e pensiero controrivoluzionario in specie francese. E questo, peraltro, assieme a Richard M. Weaver, le cui tesi sulla decadenza dell'Europa alla fine del Medioevo suggeriscono paralleli significativo proprio con il pensiero controrivoluzionario, per esempio con la sua principale elaborazione teorica, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione di* Plinio Corrêa de Oliveira.

[193] Su queste tematiche, cfr. il mio *Valori e prassi* liberal *e comunitarie. Esperienze americane*, cit.

E, ancora, il richiamo al "sudista" Weaver porta naturalmente a considerare i fondamentali studi svolti da Eugene D. Genovese sulla società del Sud nordamericano precedente la cosiddetta Guerra civile (1861-1865), descrizioni magistrali del concetto d'"individualismo comunitario" in cui l'*individual* sviluppa appieno e in piena autonomia se stesso in una struttura *communal*.

Fatta salva l'eccezionalità della rivoluzione illuministico-giacobina di Francia — giacché, come nota Burke, i tempi presenti si differenziano da tutti gli altri solo per quanto sta accadendo in Francia, dato che quella francese è la rivoluzione più sorprendente che finora si sia mai verificata nel mondo —, come evidenziano bene sia Nisbet sia Weaver, il 1789 è solo il punto finale del processo dio gestazione della Modernità e di costruzione dello Stato moderno,[194] determinando il carattere ambiguo e multiforme del periodo di storia moderna compreso — emblematicamente — dalla messa in crisi della Scolastica operata dall'avvento del nominalismo alla Pace di Westfalia del 1648 al 1789 di Francia, ovvero dell'Antico Regime.

Dell'Antico Regime, dunque, il 1789 continua, prosegue, approfondisce e completa il processo di accentramento politico e di statalizzazione della società che ha la propria matrice nell'avvento delle signorie nel Quattrocento italiano, il primo esempio storico di modernizzazione ideologico-ideocratica tendenzialmente e potenzialmente laico-laicista e secolarizzante, laddove invece i Comuni sono ancora un'espressione politica squisitamente medioevale nella misura in cui estendono a livello cittadino i rapporti personali di tipo feudale.

Operando un accentramento progressivo a volte sornione e inavvertito ma non meno inesorabile, dunque, l'Antico Regime getta le fondamenta e i muri portanti dell'edificio statale che il 1789 compie, erodendo spazi sempre maggiori alla società e politicizzando e

[194] Di per sé "Stato moderno" è espressione ridodante, dato che non esiste Stato prima della Modernità e non esiste Modernità senza Stato. Sul punto, cfr. le considerazioni svolte nel dossier speicale dedicato a *"Lo Stato moderno"*, in *Annali Italiani. Rivista di studi storici*, ISIIN-Istituto Storico dell'Insorgenza e per l'Identità Nazionale, anni I, n. 2, Milano luglio-dicembre 2002, pp. 11-133, con scritti di Cesare Mozzarelli, John H. Elliott, Jesús Lalinde Abadía, Francesco Pappalardo e Salvatore Calasso, in particolare JESÚS LALINDE ABADÍA, *Stato moderno: un paralogismo storiografico*, *ibid.*, pp. 61-86.

statalizzando la stessa in una inevitabile distruzione dei corpi sociali intermedi e di ogni struttura limitante il potere politico quale per esempio la Chiesa cattolica.[195] Una volta virtualmente completato il processo di

[195] Le tendenze gallicane della Chiesa di Francia, a partire remotamente dalla cattività avignonese, ne sono esempio lucido, così come lo saranno in seguito tutti i tentativi giurisdizionalisti e regalisti (il "giuseppinismo", il "leopoldismo" e così via) operati nelle aree geoculturali di sopravvivenza dei strutture da Antico Regime nel contesto delle monarchie nazionali e anche nell'impero, oramai infiltrato dalla mentalità moderna. In questo, differenza solo d'intensità esiste con il tentativo giacobino di creare una Chiesa nazionale francese prona al potere politico attraverso il vero della Costituzione civile del clero. Dal 29 maggio al 12 luglio 1790, il Comitato ecclesiastico dell'Assemblea Nazionale, incaricato in aprile di elaborare una Costituzione civile del clero, ne presenta gli articoli redatti da Henri Baptiste Grégoire (1750-1831), da Armand Gaston Camus (1740-1804) e da Jean-Baptiste Treilhard (1742-1810) all'Assemblea stessa: questa, con alcuni emendamenti, l'approva il 12 luglio 1790. Viene ridotto il numero delle parrocchie e quello dei vescovi da 135 a 83, uno per ogni nuovo dipartimento: raggruppati in dieci circondari metropolitani, a capo di questi vi sono gli arcivescovi. I vescovi vengono eletti dalle assemblee dipartimentali tra i sacerdoti con più di 15 anni di ministero ecclesiastico. I parroci vengono eletti dall'assemblea del distretto, tra gli ecclesiastici con più di 5 anni di ministero e scelgono da sé i propri vicari. L'investitura canonica viene data ai sacerdoti dai vescovi e ai vescovi dagli arcivescovi, poi ne viene informato il papa. Unica condizione per la franchigia elettorale era quella d'aver assistito a una santa Messa: all'elezione potevano quindi anche protestanti o agnostici. Prima di entrare in carica, gli ecclesiastici debbono prestare giuramento di fedeltà alla nazione, al re e alla Costituzione. L'obbligo del giuramento suscita la frattura fra i sacerdoti, presto divisi in *assermentée* e in *réfractaire*. Dopo molte esitazione, il re avalla la Costituzione civile il 24 agosto. Il papa la condanna con due brevi del marzo e dell'aprile 1791. Di fatto, il governo rivoluzionario mira a costituire una "Chiesa gallicana nazionale" asservita allo stato e slegata da Roma, onde meglio controllare un istituzione che conserva molta presa sulla popolazione. La Costituzione civile è una delle misure vessatorie che stanno alla base dei primi moti insurrezionali e poi della rivolta dell'Ovest francese, in particolare nella "Vandea Militare".

Analogamente, in varie parti del mondo novecentesco (Cecoslovacchia, Vietnam, Cina), i regimi socialcomunisti hanno tentato l'esperimento delle cosiddette "Chiese patriottiche". In Italia, l'infiltrazione, fra le altre, delle istituzioni ecclesiastiche ideata da Antonio Gramsci (1891-1937) risponde a criteri identici, ancorché progettati e realizzati in altri contesti storici e culturali. Del resto, l'idea di concordato fra Stato e Chiesa cattolica — ancorché sia per la seconda una importante conquista di libertà concreta nell'ambiente teoricamente e spesso praticamente ostile dello Stato moderno, che pure ha in numerosi casi svolto la salutare e benefica azione d'impedire la completa chiusura dispotica di Stati o quella totalitaria di regimi (come per esempio nel caso del fascismo italiano a paragone del nazionalsocialismo tedesco), limitando in parte il potere politico assoluto della Modernità, quindi svolgendo una funzione analoga a quella ben più incisiva svolta dalla stessa Chiesa nel contesto della Cristianità romano-germanica "medioevale" — è certamente vissuto dal primo in un'ottica non molto differente. Ne è esempio preciso il concordato stretto con la Santa Sede da Napoleone nel 1801, praticamente contestuale al

statalizzazione della società, la comunità — necessità fisica dell'uomo — viene surrogata, afferma Nisbet, dallo Stato stesso, che quindi si trasforma in struttura totalitaria per via democratica oppure per via dispotica, ovvero fonte unica del diritto e orizzonte esclusivo del vivere sociale.

Per Nisbet, esiste un *fil rouge* che lega il pensiero politico del giurista francese Jean Bodin (1530-1596) — il teorizzatore del diritto divino dei re —, di Hobbes — il teorizzatore dello Stato assoluto come arbitro fra gli uomini — e di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) — il teorizzatore della «volontà generale della nazione» omologante e funzione dello Stato assoluto, unico e indivisibile — in un disegno di distruzione dei corpi sociali intermedi.[196]

varo del Codice civile e alla proclamazione dello stesso Napoleone "imperatore dei francesi" (1804). Tutto questo, peraltro, ha grande attinenza con l'ideologia della «religione civile», strumento politico spesso inavvertito della Modernità.

[196] I corpi intermedi che caratterizzano la società e la vita politica dell'Europa "medioevale", e che in larga parte sopravvivono nell'Antico Regime, sono una peculiarità dell'Occidente. La loro non esistenza o le loro caratteristiche limitate e parziali in altri contesti geoculturali contibuiscono ampiamente a comprendere la relativa facilità con cui il dispotismo e il totalitarismo trova spazi di realizzazione proprio in quelle aree, laddove la realizzazione ,potenziale o fattuale, del dispotismo e del totalitarismo in Occidente è più lenta, difficoltosa e laboriosa. La strategia gramsciana dell'infiltrazione socialcomunista delle realtà sociali, culturali, economiche, educative, massmediatiche ed ecclesiastiche della società italiana — per contrasto alla rivoluzione bolscevica orientale — rende ragione di questa realtà e contribuisce a inquadrare il gramscismo non come opposizione ma come articolazione del marxismo-leninismo. Analogo discorso vale per il cosiddetto "eurocomunismo" degli anni Settanta e Ottanta del Novecento. Le tesi, dunque, espresse da K. A. WITTFOGEL, *op. cit.*, per quanto riguarda il mondo asiatico e in I.R. SAFAREVIC, *op. cit.*, per quanto riguarda, oltre al mondo asiatico, i contesti geoculturali non occidentali, ovvero non interessati da fenomeni di Cristianità, aumentano, in relazione alla presenza e alla distruzione dei corpi intermedi della società occidentale, di incisività. Peraltro, il filo di questo ragionamento porta a intedere con "Occidente" ogni angolo del mondo interessato — evidentemente per importazione, ma anche per inculturazione — dalla cultura occidentale i cui tratti distintivi sono ben marcati e fra questi la realtà dei corpi sociali interemedi antidoto al totalitarismo, alternativa allo Stato e baluardo di libertà personali e comunitarie concrete. "Occidente" per mancanza di un'espressione migliore, ovvero dando senso culturale (e originariamente geoculturale) a una mera espressione geografica che però descrive un itinerario storico (quindi oggettivo) imprescindibile. Ma meglio ancora di "Occidente" è "Grand'Europa" — *Magna Europa* —, espressione che non smentisce né tradisce, ma ingloba, ampliando e approfondendo, ma soprattutto qualificando dal punto di vista valoriale (nel senso di valori radicati in un storia ben precisa) il termine "Occidente".

Secondo il sociologo conservatore, da Rousseau, poi, il "potere redentivo" dello Stato che si è sostituito a Dio e che si caratterizza — il pensiero va alle riflessioni di Eric Voegelin — come «religione capovolta», dunque — il pensiero va alle riflessioni del sociologo statunitense Robert N. Bellah — come «religione civile», passa all'ideologia del positivismo giuridico elaborata dal filosofo inglese Jeremy Bentham (1748-1832) e quindi alla scientificizzazione del socialismo operata da Marx, trasformando, nel corso dell'Ottocento, il concetto di popolo in quello di massa disorganica — denunciato, in polemica con la società detta borghese, dagli ultimi socialisti utopisti e "romantici" che non hanno appreso la lezione scientifica marxiana — senza cui, anche attraverso la loro nazionalizzazione — il pensiero va alle riflessioni di George L. Mosse —, non sarebbe stata possibile alcun coronamento totalitario dello Stato.

A questo proposito, preziose sono le considerazioni svolte da Jacob L. Talmon (1916-1980) a proposito di 1789 e democrazia-regime totalitaria moderna.[197]

Del resto, le opere di ricostruzione storica delle radici antiche degli Stati Uniti di Russell Kirk esplicitano e dettagliano i debiti nordamericani vero il "Medioevo" sia a livello di mentalità, sia livello di istituti sociali, politici ed economici.

Addirittura, il retaggio "medioevale" è fortemente presente nel cosiddetto *Far West*, ben lungi dall'essere il regno dell'*homo homini lupus* e del disordine caotico come invece vorrebbe un luogo comune diffuso quanto infondato.[198] Lo descrive bene Frederick D. Wilhlmsen, vero e proprio apologeta della Cristianità romano-germanica, della sintesi tomista e della *Hipanidad* cattolica, osservando:

Per altre considerazioni riconducibili alla questione della mancanza di corpi sociali intermedi in contesti geoculturali diversi da quelli occidentali-grand'europei, cfr. G. PIOMBINI, *Lo statalismo rovina l'Islam*, in *Enclave. Rivista libertaria*, n. 14, Treviglio (Bergamo) 2001, pp. 21-24.

[197] Cfr. JACOB L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria* (*The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952), trad. it. il Mulino, Bologna 1967.

[198] Sul punto, una importante sintesi in lingua italiana della ricerca storica statunitense più seria è condotta da G. PIOMBINI, *Far West: l'epoca libertaria della storia americana*, in IDEM, *La proprietà è sacra*, Il Fenicottero, Bologna 2001, pp. 131-171.

Per ironia della storia, le colonie britanniche dell'America Settentrionale hanno preservato l'eredità medioevale meglio di quanto abbia fatto la maggior parte delle più antiche provincie europee della Cristianità. Sfuggirono al Rinascimento e dunque qualcosa persero così come, al contempo, qualcosa guadagnarono. Non conobbero la grazia delle arti plastiche e lo splendore della poesia rinascimentali, né sperimentarono l'ultima sintesi cattolica dell'Occidente costituita dalla civiltà barocca degli Asburgo. Eppure, le colonie britanniche dell'America Settentrionale portarono nel nuovo mondo molte istituzioni tipicamente medioevali. Lo sceriffo e il corpo di uomini dotati di autorità giuridica che, in una comunità, lo affiancano per far rispettare l'ordine[199], rintracciabili nella mitologia del nostro West, sono semplicemente istituti medioevali armati di pistole a sei colpi invece che di lunghi archi (quanti sanno che il *posse* mostrato in un *film* di John Wayne è il *posse comitium* della tradizione giuridica cattolica?).[200] Ancora più significativamente, la tradizione delle libertà locali e dell'autogoverno, dei cosiddetti "States' Rights"[201] e dell'indipendenza della magistratura sono tutti retaggi di un mondo che già stava morendo in Europa quando Colombo fece vela verso Occidente sulle sue caravelle in cerca delle Indie. Pur ferita dagl'influssi paralizzanti dell'animo puritano e pur guastata dalle influenze esercitate su di essa dall'illuminismo razionalista, l'esperienza di governo americana è se non altro riuscita a

---

[199] Indicato con l'espressione latina *posse*, infinito del verbo "potere". *Nda*

[200] Il *posse comitium*, o *posse comitatus*, indica il gruppo di persone che lo sceriffo di una contea ha il potere di convocare per far rispettare la legge in caso di disordini. *Nda*

[201] I diritti ritenuti dai singoli Stati dell'Unione nordamericana rispetto al governo centrale, fra l'altro alla base del dibattito costituzionale dei futuri Stati Uniti fra 1787 e 1789; al centro della Guerra di Secessione (1861-1865), vera e propria "disputa costituzionale in armi"; e al cuore delle attuale denunce conservatrici e *libertarian* della crescita ipertrofica del "Leviatano federale". *Nda*

sottrarsi sia all'assolutismo della monarchia francese, sia a quello ben più grave della Rivoluzione francese.[202]

In una nota critica apposta alla mia traduzione di *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris* di Burke[203] ho avuto modo di riportare un significativo giudizio espresso da M. Stanton Evans presso la sede di The National Journalism Center di Washington, di cui appunto Evans è il fondatore e il direttore. Era il giugno del 1996 e il sottoscritto aveva appena terminato la traduzione in italiano e la curatela di *The Roots of American Order*, opera del 1974 di Kirk (pubblicata in terza edizione nel 1991 con un epilogo di Frank J. Shakespeare, già ambasciatore degli Stati Uniti presso la Santa Sede), che sarebbe poi uscita nell'autunno successivo con il titolo *Le radici dell'ordine americano. La tradizione europea nei valori del nuovo mondo*. A Evans chiesi dunque, fra l'altro, una valutazione complessiva di quell'opera kirkiana, ben sapendo peraltro la stima intellettuale di cui faceva oggetto il suo autore. Ebbene, Evans «ha espresso valutazione positiva, sostenendo che dal canto proprio avrebbe ulteriormente enfatizzato il ruolo costruttivo svolto dall'epoca medioevale per l'erezione della civiltà nordamericana [...], a tale scopo indicando come integrazione il proprio *The Theme Is Freedom: Religion, Politics, and the American Tradition* [...]».[204]

[202] FREDERICK D. WILHELMSEN, *The Sovereignty of Christ or Chaos* (1967), in IDEM, *Citizen of Rome: Reflections from the Life of A Roman Catholic*, Sherwood Sugden & Company, La Salle (Illinois) 1980, p. 319.

[203] Cfr E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, trad. it. cit.

[204] M. RESPINTI, nota 145 a E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, trad. it. cit., p. 295. In quella sede ho indicato la fonte di quel giudizio in questo modo: «(comunicazione a M[arco] Respinti, National Journalism Center, Washington, agosto 1996)» (*ibid.*). Per l'opera citata in quel contesto dal mio interlocutore, cfr. M. STANTON EVANS, *The Theme Is Freedom: Religion, Politics, and the American Tradition*, Regnery Publishing, Washington 1994. Sempre nella citata nota alla traduzione italiana del testo burkeano, ho inserito questa ulteriore notazione: «L'economista William F. Campbell, della Louisiana State University di Baton Rouge, ricorda che per Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) l'Inghilterra *è stata* ed *è* Europa proprio per il suo retaggio medioevale (comunicazione a M. Respinti, The Russell Kirk Center for Cultural Renewal, giugno 1996)». A questo proposito, cfr. anche GILBERT KEITH CHESTERTON (1874-1936), Una breve

In questo volume, Evans denuncia «la versione *liberal* della nostra storia»[205] in cui il termine "Medioevo" e i suoi derivati vengono usati quali sinonimi di oscurantismo, di decadenza e soprattutto d'illibertà allo scopo di «stabilire una *ratio* inversa fra il regno della fede e le idee di libertà occidentali»,[206] laddove invece «solo quando i precetti cristiani vennero ricusati nel Rinascimento si sono avute le cose buone dell'era moderna: l'esplorazione scientifica e l'indagine "umanistica", il consolidamento dello Stato-nazione e la nascita della pratica democratica».[207] Insomma, l'idea di una barriera insormontabile fra la nostra fede e le nostre istituzioni libere».[208]

Ma, afferma Evans, definire l'epoca in cui «l'Europa [era] nota come "Cristianità"»[209] in questi termini è assolutamente falso. Anzi, «*è stata l'epoca medioevale a nutrire le istituzioni di governo libero, in contrasto con le idee e con le usanze degli antichi*. Per converso, fu il rigetto della dottrina medioevale avvenuto nel Rinascimento che mise in serio pericolo tutte le libertà occidentali fino a condurre all'autocrazia in Europa e alla politica dispotica dell'era moderna».[210]

Basandosi sugli studi che lo storico gallese Christopher Dawson (1889-1970) ha dedicato alla conversione al cristianesimo dei popoli barbarici, alla nascita dell'Europa e alla formazione della Cristianità romano-germanica, Evans descrive l'Occidente come l'unione dell'Europa continentale, della Gran Bretagna e degli Stati Uniti.[211] Dunque un concetto di Occidente solidale, nei contenuti essenziali, con quello di *Magna Europa* e di Cristianità allargata, descrivendo la civiltà occidentale come la civiltà della libertà — l'unica civiltà della vera e piena libertà personale — giacché civiltà fondata sul cristianesimo, unico

storia d'Inghilterra (*A Short History of England*, 1917), trad. it. a cura di Paolo Allegrezza, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003.

[205] M.S. EVANS, *The Theme Is Freedom: Religion, Politics, and the American Tradition*, cit., p. 150.

[206] *Ibid.*, p. 149.

[207] *Ibid.*, p. 150.

[208] *Ibidem*.

[209] *Ibidem*.

[210] *Ibidem*.

[211] Cfr. M.S. EVANS, *op. cit.*, p. 28.

e vero portatore di libertà piena e autentica: «cristianesimo uguale a Europa uguale a libertà».[212]

Che le idee di libertà e di responsabilità personali siano coessenziali al cristianesimo e per nulla parto del moderno Evans lo afferma affermando che san Tommaso d'Aquino espresse chiaramente la «distinzione fra ciò che è volontario e ciò che non lo è, fattore, questo, centrale a qualsiasi tipo di dottrina *libertarian*».[213] L'Aquinate, afferma Evans, non — afferma sempre Evans — John Locke (1632-1704) o John Stuart Mill (1806-1873).

Le idee di libertà personale, derivate dal cristianesimo, sono quindi, nel "Medioevo", il fondamento delle idee di libertà politica che, basate sul governo per consenso e sulla rappresentanza, configurano anche il criterio di una società cristiana, che non è la società confessionale, ma la società ispirata a quei criteri personalistici appunto cristiani che fanno di una società un mondo vivibile sia per i cristiani sia per i non cristiani, in questo realizzando l'unica giustizia e l'unica eguaglianza (morale) possibili, quindi in questo essendo cristiana. «Al culmine del Medioevo — nota Evans —, le *cortés* in Spagna, gli Stati Generali in Francia, il *Reichstag* in Germania e il parlamento in Inghilterra detenevano il potere di esazione fiscale e concorrevano alle decisioni statali in altri campi: ovvero erano il prototipo del governo libero così come noi lo conosciamo».[214]

In generale, infatti, «il Medioevo fu un'epoca di libertà: protezione sempre maggiore per i diritti personali, ampliamento delle libertà cittadine e commercio in continua espansione».[215]

Ne è esempio supremo la *Magna Carta* del 1215, che sta alla base delle libertà britanniche e nordamericano, la vera scaturigine del costituzionalismo anglosassone. «Ma la Magna Carta è, ovviamente un documento *medioevale*; fu sancita allo *zenit* del Medioevo e rappresentò tutte i principali orientamenti di quel periodo»,[216] descrivendo una concezione di regalità che, radicata nella *Bibbia*, sottopone il potere

[212] *Ibid.*, p. 29.
[213] *Ibid.*, p. 30.
[214] *Ibid.*, p. 31.
[215] *Ibidem.*
[216] *Ibid.*, p. 151.

politico alla sovranità del diritto naturale. Del resto, Burke legge la *Magna Carta* come il prodotto di una storia giuridica ancora più antica.

Prima che uomo politico, Burke — anglicano, irlandese di origine, nonché di formazione giuridica e storica, è stato per ventinove anni membro del Parlamento di Londra, quasi sempre all'opposizione, nella formazione dei *Whig* — fu uno storico.

Burke cercò una *via media* fra *Whig*, il "partito del Parlamento", e *Tory*, il "partito del re" — *non* il liberalismo di certi *Whig* radicali come il reverendo Richard Price e Charles James Fox (1549-1806), e *non* l'assolutismo di certi *Tory* anche giacobiti —, e in questo modo si fece araldo di una posizione che con lui e per lui ha assunto il nome di *Old Whiggism*; ovvero, un conservatorismo che non è mera reazione, né nostalgia, ma risposta adeguata alle sfide culturali e religiose di un'epoca intrisa d'illuminismo e di giacobinismo. Per Burke, infatti, ogni potere arbitrario è la negazione stessa delle finalità trascendenti intrinseche alla natura umana e per questo deve essere combattuto *sine requie*.

Descrivere quei due raggruppamenti politici — non ancora partiti nel senso moderno, e soprattutto illuministico-giacobino, del termine — come, rispettivamente, "liberale" e "conservatore" sarebbe un abuso. Il Partito Liberale e il Partito Conservatore britannici nasceranno ufficialmente solo più tardi, negli anni Sessanta dell'Ottocento il primo, negli anni Quaranta sempre del secolo scorso il secondo: tanto fra i *Whig* quanto fra i *Tory* si possono infatti osservare sia linee di pensiero conservatrici, sia correnti liberal-razionalistico-deistico-latitudinariane.

La sensibilità storica di Burke viene al meglio espressa in *An Essay towards an Abridgment of the English History*, opera iniziata nel 1757 e pubblicata postuma solo nel 1811. L'anglo-irlandese interruppe l'opera al regno di Giovanni Plantagento, detto Senzaterra (1199-1216), alla notizia che David Hume (1711-1776) aveva concluso la propria magistrale *History of Great Britain* (e Lord John Emerich Edward Dalberg Acton, primo barone Acton di Aldenham [1834-1902]), cattolico liberale dell'Ottocento, ebbe occasione di rammaricarsi che non fosse avvenuto il contrario), ma le pagine che egli ci ha lasciato rimangono comunque altamente significative.

Per Burke, le libertà inglesi datano dal 1215, anno in cui vedono la luce due documenti importantissimi: la *Chart of the Forest* (che limita il potere pressoché assoluto dei sovrani normanni d'Inghilterra sulle foreste del regno) e soprattutto la più volte citata *Magna Carta*, atto con cui i baroni inglesi — attraverso un accordo di natura feudale — stabiliscono il concetto del primato e della supremazia del diritto che vincola governati e governati; un "diritto comune" positivo (il Common Law consuetudinario) che pone la propria *ratio* nel diritto naturale.

Burkeanamente, cioè, le libertà inglesi sono frutto della civiltà giuridica anglosassone (la *Germania* di Cornelio Tacito [54/55-120ca.] e le dinamiche "democratiche" per la scelta "popolare" dei capi ivi descritte sono un riferimento imprescindibile"), la quale subisce una battuta d'arresto durante il periodo normanno, per poi però tornare a riemergere nei secoli successivi attraverso — e qui il concetto introdotto è altamente significativo — una sorta di *common sense* presente, costantemente presente, nella popolazione inglese. In questo senso, e solo in questo senso, il pensatore conservatore angloirlandese ha potuto articolare l'idea di una "sovranità popolare" che nulla a che vedere con le dottrine democraticistiche moderne, ma che invece si riferisce a una sorta di saggezza (la specie umana è più saggia dell'individuo, affermava Burke) intrinseca nella tradizione di un popolo, giacché non originata dal popolo stesso, bensì da esso *scoperta*. La sua natura, direbbe Burke, è trascendente, e la sua sovranità permane *against all odds*, nonostante qualsiasi sovversione filosofica, perché appunto di natura superumana.

Per Burke la storia è essenzialmente il dipanarsi di un atteggiamento prudenziale nei confronti del reale, e non il luogo di una mera virtù astratta che facilmente può mutarsi in vizio. Il pensatore angloirlandese, infatti, coltivava il concetto di una "virtù in azione", più che non l'idea di una virtù esclusivamente speculativa (e oggi diremmo ideologica), secondo un atteggiamento culturale che lo riconnette direttamente alla tradizione classica della *phronesis* di Aristotele e a Cicerone.

A Runnymede, i baroni inglesi che costrinsero Giovanni Senzaterra a sottomettersi a una *Higher Law*[217] "percepirono" la necessità di riformare la legislazione del regno allora troppo inclinante verso l'assolutismo: si trattò cioè di un'insorgenza di uno spirito ("comunitario", "nazionale"?) diffuso nel paese, di cui essi si fecero interpreti. Il mutamento, dunque — sostiene Burke —, può essere uno strumento di conservazione quando costituisce la dinamica di un ritorno alla retta via a fronte di ben altri e sovversivi mutamenti.

Per Burke non sono principalmente i documenti costituzionali a risolvere i problemi delle nazioni (la costituzione britannica è infatti formata da un insieme di documenti, la cui *ratio* è l'intera storia giuridico-filosofico-culturale-religiosa del regno), ma gli usi e i costumi di un popolo da cui i documenti altro non fanno che "sgorgare" (il "senso comune" della "costituzione non scritta", glossa la filosofia del diritto conservatrice statunitense): soprattutto dagli usi e costumi *religiosi*, giacché la religione propriamente compresa ha sempre a che fare con le dinamiche politiche e sociali. È questa, secondo il fondatore del conservatorismo anglosassone, l'unica vera sovranità popolare.

Leo Strauss (1899-1973) ha affermato che le parole burkeane sul ruolo della Provvidenza divina nella storia altro non sono se non mera retorica: guardando bene, però, è impossibile negare la sincerità del tentativo burkeano di cogliere e di esprimere razionalmente ci.che sovrarazionale è, nel tentativo autentico di spingersi davvero nel profonde delle dinamiche storiche. Molti storici contemporanei di Burke hanno cercato di costringere in meri schemi logici ciò che la *sola logica* non basta a comprendere e a spiegare. Il fondatore del conservatorismo anglosassone ha tentato invece un'altra strada: anche a volte non riuscendo a giungere a capo di una spiegazione razionale totalmente soddisfacente di certe dinamiche, Burke non ha assunto

[217] Per una descrizione del concetto di *Higher Law*, di *Lex suprema*, peraltro considerata come fondamento del costituzionalismo statunitense, cfr. EDWARD S. CORWIN (1878-1962), *L'idea di "legge superiore" e il diritto costituzionale americano* (*The "Higher Law" Background of American Constitutional Law*, 1955), con una nota biografica di Clinton Rossiter (1917-1970), trad. it. a cura e con una prefazione di Stefano Rosso Mazzinghi, Neri Pozza, Vicenza s.d. (ma 1968?).

l'atteggiamento tipico delle ideologie moderne che negano ci,che non riescono a ridurre a sé.

Trattando degli anglossasoni, presso la cui cultura secondo l'angloirlandese si origina la vera storia delle libertà inglesi, Burke resta letteralmente senza parole di fronte alla conversione al cristianesimo degli angli, dei sassoni e degli iuti giunti nelle isole britanniche dal Continente, narrata nella *Historia ecclesiastica gentis anglorum* di Beda il venerabile. È qui, per Burke, che ha inizio la storia delle libertà inglesi: con gli anglossassoni che si "arrendono" di fronte al miracolo, miracolo che la ragione non può spiegare. Neppure Burke ha soluzioni razionali da proporre, altre che l'intervento della Provvidenza. Questo popolo, così toccato, può rivendicare, nel corso della storia, sovranità per essere poi strumento di continuità.[218] E così, con Burke e con gli anglosassoni entrambi affascinati dal miracolo, la «storia della libertà»[219] assume senso perché inscritta nella Storia della salvezza.[220]

Per una prima conclusione

La regalità "medioevale", poggiante su concezioni agli antipodi stessi di quelli che generano lo Stato-nazione moderno, è fondamentalmente un'istituzione di governo limitata da numerose

[218] Cfr. anche il mio *Edmund Burke e la filosofia della storia*, in *L'Arno. Periodico indipendente di cultura e informazione*, anno XII, n. 3, Pisa marzo 1999, p. 14, testo della mia rubrica *Oltreoceano. Voci da un'altra America*.

[219] JOHN EMERICH EDWARD DALBERG ACTON, primo barone Acton di Aldenham, *The History of Freedom* (1877), con una introduzione di James C. Holland, The Acton Institute, Grand Rapids (Michigan) 1993. Cfr. Lord Acton, *Storia della libertà*, Ideazione, Roma 1999.

[220] L'idea di "storia della salvezza" è biblica: il rincorrersi fra *"storia della libertà"* e "storia della salvezza", una escludente l'altra, oppure sovrapponentisi, oppure confliggenti, segna tutta la storia del pensiero liberale. In Acton, la tematica viene almeno suggerita nel saggio *The History of Freedom in Christianity* (conferenza svolta a The Bridgnorth Institute, 28-5-1877) che segue e completa *The History of Freedom in Antiquity* (conferenza svolta *ibid.*, 26-2-1877), raccolti in IDEM, *op. cit.*, rispettivamente pp. 54-90 e pp. 19-53; cfr. anche J. E. E. D. ACTON, *Selected Writings of Lord Acton*, a cura di J. Rufus Fears, vol. I, *Essays in the History of Liberty*, Liberty Fund, Indianapolis 1985. Qualche spunto ulteriore è nel mio *Libertari e di Destra*, in *Percorsi di politica, cultura, economia*, anno II, n. 2, Roma gennaio 1998, pp. 45-48.

istituzioni, fra le quali soprattutto la Chiesa cattolica. È risibile, quindi, sostiene Evans, affermare, come spesso viene fatto, che gli ecclesiastici "medioevali" siano stati i principali attori della repressione politica delle libertà, laddove è veri invece il contrario: «[...] la Chiesa cattolica medioevale è stata l'istituzione che nella storia occidentale più ha fatto per promuovere la causa del costituzionalismo»,[221] ovvero della limitazione del potere arbitrario dei singoli attraverso norme di diritto certo a cui sono vincolati sia governanti sia governati e dalle quali traspare il diritto naturale posto da Dio.

La Chiesa cattolica fu la forza principale che si contrappose, limitandolo, al potere politico, ma non fu — come appunto la puntuale ricostruzione di Nisbet mostra — la sola. Accanto a essa sono esistiti numerosi istituti laici che, controbilanciandosi l'un l'altro, hanno impedito l'assolutizzazione di qualsiasi potere, anzitutto e soprattutto grazie all'«ampia diffusione dell'autorità»[222] che ha avuto al proprio centro ciò che marxianamente viene definito *Feudalismus*, garante del decentramento e del policentrismo del potere.

Appunto la *Magna Carta* è esempio principe della forza del "feudalesimo", capace di richiamare il potere politico del re entro i limiti del costituzionalismo, quindi del giusnaturalismo. La *Carta*, infatti, «non fu solo un prodotto medioevale, ma pure un prodotto specificamente *feudale*».[223] E il suo spirito è quello che anima il pensiero di Edward Coke, dei commenti al diritto inglese vergati da Blackstone, ai giusperiti *old whig* che giustificarono su basi costituzionali la cosiddetta Rivoluzione Gloriosa, quindi dell'intera tradizione del Common Law britannico, che pure, nei suoi pilastri fondamentali e nello spirito, passò inalterato negli Stati Uniti attraverso la Dichiarazione d'indipendenza, gli Articoli della Confederazione, la Costituzione federale e i suoi Dieci Emendamenti raccolti nel "Bill of Rights", e nelle costituzioni dei singoli Stati componenti l'Unione nordamericana.

[221] M.S. EVANS, *op. cit.*, p. 152.
[222] *Ibid.*, p. 154.
[223] *Ibid.*, p. 155.